فوائد بعضه فقه امامیه

مؤلفه سید مصطفی المعروف آغا میر

ناقص الآخر

۲۴۲ ۱۵ س م

ص ۱۸۴

ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ

الحمد لله والمنه که درین زمان سعادت توامان رساله لطیفه و مقاله منیفه موسومه

فوائد بهیه

در مسائل اثنی عشریه استدلالیه

که مشتمل است بر تحقیقات رشیقه و تدقیقات بلیغهٔ انیقه از مصنفات

جناب قدسی القاب تورع مآب عمدهٔ ارباب تحقیق و زبدهٔ

اصحاب تدقیق قدوة الفقهاء الکرام نخبة العلماء العظام

علامهٔ زمان فهامهٔ دوران مجتهد العصر والزمان

قبله و کعبه جناب سید مصطفی معروف

بمیر آغا صاحب دام

ظله العالی

در مطبع اثنا عشری دهلی باهتمام سید [illegible] علی رضوی مالک مطبع طبع شد

دیباجه فواید بهیّه در مسائل ثنے عشریّه

یا معین الضّعفاء و به نستعین

بسم الله الرّحمن الرّحیم

الحمد لله الّذی هدانا لهذا و ما کنّا لنهتدی لولا ان هدانا، وله
الشکر علی ما سهّل سلوک منهاج طاعته و عبادته لنا تمام التوفیق
حبانا، و افضل الصّلوات و ازکی التّحیّات علی افضل الاوّلین و
الآخرین و خاتم المرسلین نبیّنا و سیّدنا و مولانا، و اهل بیته
الطّاهرین المکرّمین الّذین طاعتهم اوجب علینا، و مودّتهم نهجنا
و اعطانا، و بوسائلهم ارشدنا الی احکام دینه القویم و قواعد شرعه
المستقیم فامرنا و نهانا **امّا بعد** فیقول العبد الحقیر الخاطی
السیّد مصطفی المدعوّ **بمیرآغا** ولد عمدة العلماء
السیّد محمّد هادی سبط العلّامة الفهّامة جناب السیّد دلدار علی
حشرهم الله مع موالیهم المعصومین صلوات الله علیهم اجمعین، از هذه

رسالۃ وجیزۃ، ومقالۃ عزیزۃ، مشتملۃ علی نبذ قلیل من المسائل

الفرعیۃ، وشیٔ یسیر من الاحکام الشرعیۃ، تعرضت فیہا لادلتہا

التفصیلیۃ، وکیفیۃ استنباطہا عن مدارکہا الاصولیۃ، احرزتہا

عن امکنۃ وابواب متفرقۃ متعددۃ فی ازمنۃ واحوال مختلفۃ

متبددۃ، مشیرا الی ماکان رجحانہ لہذا العبد الذلیل من بین

الاقوال، واتضح قوتہ عند الخاطر الکلیل بعد النظر والاستدلال

مع کساد بضاعتی، ومنقصۃ استطاعتی، فاللہ اسأل ان یوفقنی

للرشاد والصواب، ویصوننی عن الخطاء والخطل فی المقام وفی

کل باب، انہ بالاجابۃ جدیر، وعلی کل شیٔ قدیر، وسمیتہا **بالفرائد**

البہیۃ فی المسائل الاثنی عشریۃ،

المسئلۃ الاولی

اعلم ان الاستحالۃ عند الفقہاء علی مایستفاد من کلام

بعض المحققین المدققین عبارۃ عن تبدل حقیقۃ بحقیقۃ اخری

کالکلب یصیر ملحا وکالدم یصیر قیحا اولبنا لحیوان طاہر

وکالمنی یصیر حیوانا طاہرا وکالعذرۃ تصیر دودا وکبول

الحیوان الغیر الماکول یصیر عرقا للحیوان الماکول وکذ الماء

المتنجس اذا صار شیئا من بولہ اوعذرتہ وکالبدن المتنجس اذا صار

زرعاً او شجراً وكذا الماء المتنجس اذا شرب به الزرع وصار جزءاً منه
الى غير ذلك من الاشياء التى تحقق فيها تبدل الحقيقة والماهية
الخارجية وجزم اهل العرف بالتبدل المذبور الذى لا اعلم
ضابطة كلية سوى ما اتفق الكل فيه على تبدل الحقيقة الاولى
بالحقيقة الثانية بلا نزاع ونكير **ولا ريب** فى تبدل الحكم المنوط
بالماهية الخاصة عند تبدلها بماهية اخرى تضادها لانه بمنزلة
انعدام الاولى وحدوث الثانية فكيف يستصحب الحكم السابق
مع عدم بقاء مورد الحكم الذى يعبّر عنه بعدم بقاء الموضوع
فكما انه يحكم بنجاسة الشئ الذى كان طاهرا قبل الاستحالة
كاللبن الطاهر اذا صار دما غير طاهر بلا تردد واشكال فكذا يلزم
الحكم فى العكس فان كان الشئ المنقلب اليه اعنى الماهية الحادثة
محكوما بالطهارة بالخصوص والا نحكم بطهارته بعموم كل شئ طاهر
ونحوه ولا فرق عند النظر القاصر بين استحالة النجس والمتنجس بعد
ما يتحقق تبدل الحقيقة التى كانت موردة للحكم لما مرّ انفاً فلا ينبغى
التامل فى طهارة الشجر اذا نشأ من بزر متنجس مثلا وقد صرح بذلك
بعض مشايخنا المحققين المعاصرين ادام الله ايام افاداته حيث
قال ضرورة تساوى النجس والمتنجس من حيثية الاستحالة لا تا نرى

بالوجدان ان استحالة التمر والزبيب المتنجسين وغيرهما دوداً كاستحالة
العذرة من غير تفاوت الى اخرهما افادواجاد بل ظني ان الحكم
بالطهارة في صورة استحالة الشئ النجس والمتنجس مما اجمع عليه الاصحاب
ولم يخالف فيه احد منهم ولكن بعد تحقق تبدل موضوع الحكم الشرعي
واما ما يظهر من بعضهم المخالفة في بعض الاشياء الكذائية فانما هو
لعدم ثبوت تبدل الحقيقة عند الكل **او لاختلافهم في**
مورد الحكم هناك بمثل ان يقال ان المتنجس هل هو الجسم المطلق الملاقي
للنجاسة او هذا الشئ الخاص الموسوم باسم الخشب مثلاً فمن ذهب
الى الاول حكم ببقاء النجاسة مع استحالته رماداً ومن قال بالثاني
حكم بطهارة الرماد فلذا لم يتامل احد من الاصحاب في الحكم بالطهارة
فيما علم موضوع النجاسة مشخصاً ثم جزم اهل العرف بانقلابه الى
موضوع ثان طاهر كالامثلة التي ذكرناها فيما تقدم وانما وقع المخالفة
في ما سواها وقد اشرنا الى منشأ المخالفة آنفاً وكيف كان فلا ضرورة
لاحصاء المواضع التي اتفقوا فيها على تبدل الحكم السابق لامكان
الاهتداء اليها بالقياس على الامثلة التي ذكرناها في الصدر بطريق
الانموذج وانما المهم التعرض للمواضع التي اختلفوا فيها وهي كثيرة
ذكرها اكثر المحققين من متأخري المتأخرين وانما نذكر هنا نبذة

يسيرة منها التي قد دعت الحاجة إلى ذكرها وهي اهمها عندي فمنها
صيرورة الشئ النجس رماداً بعد الاحراق كالخشب و نحوه والاظهر
الاشهر طهارته بل لا يوجد فيه خلاف كما صرح به بعض الاعلام
بل نقل عليه الاجماع في جملة من الكتب وهو الحجة مؤيداً بالظن الغالب
بتبدل الحقيقة هنا و بما يستفاد من ظاهر صحيح ابن محبوب ونحوه
ومنها الفحم ففي طهارته اذا كان من الشئ النجس خلاف والاظهر
فيه ما اختاره سيد المتفقهين الافاضل وسند المجتهدين الاكامل
في كتابه الموسوم بالبرهان القاطع حيث قال ماهذا لفظه الشريف
ولعل الاظهر البقاء على النجاسة لعدم ثبوت التغير بالاستحالة و
انقلاب الماهية والحقيقة ومجرد تغير الصورة ولو مع الاسم غير
كاف في نقض الاستصحاب لان النجاسة ثابتة لماهية الاعيان
المسماة في العرف بالاسماء الخاصة فما لم يتغير بتقلب الحقيقة والماهية
لا تذهب النجاسة وان تغير الاسم فكثيراً ما يكون للماهية حالات
تسمى في بعضها باسم لا تسمى به في الاخر كالبر المسمى في حال اجتماع
اجزائه حنطة وفي حال مسحوقية بالطحن دقيقاً وفي حال مزجه بالماء
عجيناً وفي حال طبخه خبزاً ومع ذلك اذا تنجست الحنطة فطحنت
لم يحتمل احد طهرها فالفحم للخشب كالدقيق للحنطة وان لم يكن كالخبز

لا ينقطع به استصحاب النجاسة فيها فكذا فى الفحم وما اشتهر فى لسان
الفقهاء ان الاحكام تتبع الاسماء فهو فى الحكم المعلق على الاسم لا المعلق
على الماهية التى لها حالات تسمى فى حالة باسم كالحنطة فى حالاتها
المذكورة ففى مثلها الحكم يدور مدار الماهية دون مجرد الاسم والفحم
مع الخشبة كذلك الا ان يدعى انقلاب الماهية فى الفحم ومنه ينشأ
القول بالطهارة فيه وهو وان كان غير بعيد لكن الاظهر خلافه الى
اخر ما افاد دام افاداته ولا يخفى متانته وقوته فما استظهره هو الاظهر
والله يعلم **ومنها** الدخان وقد عرف فى بعض كتب الحكمة بانه شئ
مركب من اجزاء ارضية يخالطها اجزاء نارية وزاد فى شرح المقاصد
انه مع ذلك قلما يخلو عن اجزاء هوائية **اقول** والاظهر هنا ان حكمه
حكم الرماد والدليل الدليل فالمختار من طهارته مطلقا
وان كان من احتراق الدهن او المدهن وقد شاهدنا بعد التجربة
عدم صعود الاجزاء الدهنية بعينها فى دخان المدهن فالاظهر هو
طهارة مطلق الدخان كائنا ما كان والعلم عند الله المنان ومنها
بخار الشئ النجس او المتنجس والظاهر عند النظر القاصر هو الحكم بنجاسة
للاستصحاب مع عدم ثبوت الاستحالة فان البخار على ما صرح به
فى كتب الحكمة شئ مركب من اجزاء هوائية واجزاء مائية قال الميبذى

البخار هو اجزاء هوائية تمازجها اجزاء صغار مائية لطفت بالحرارة
لا تمايز بينها فى الحس لغاية الصغر ويستفاد ايضا من الكتب لكذا ان
انه لابد لتكونه من الشئ ان يكون ذلك الشئ ذا رطوبة وبلة او ندوة ففى
شرح المقاصد ما ملخصه ان النار تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية
هى البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما يخلو
عن هوائية وهى الدخان وهكذا يستفاد من كلام صدر الدين
فى شرح هداية الحكمة واليه اشار بعض اهل اللغات ايضا كما قال
فى المصباح المنير وكل شئ يسطع من الماء الحار ومن الندا فهو بخار
انتهى وعلى هذا فالظاهر بل المحسوس ان الاجزاء المائية التى توجد
فى نفس البخار انما هى من الاجزاء المائية التى كانت فى ذلك الشئ المتصعد
منه البخار وقد تلطفت حين صعودها بسبب الحرارة ولم يثبت استحالتها
على الوجه المعتبر فلا مانع عن استصحاب النجاسة هنا بل الظاهر انه
لا يوجد فى تلك الاجزاء المائية تغير يعتد به عدا تلطفها حين الصعود
بعد ما كانت كثيفة غليظة وانه لو وضع فى القدر قليل من الماء القراح
فحسب ثم يستخرج عرق ذلك الماء القراح بالطريق المتعارف فالذى يقطر
منه لا يكون الا ماء قراحا غاية الامر انه صفى ونشف من الاولى الذى كان فيه
قليلا من الطين ونحوها وهكذا الذى يستخرج عرقه نقيعا او نقوعا من الورد

ومن نقع اليه شيئا من النقيع حتى بقى منه او نقوع وبعد ان يتم من نقيعها
ثم بقي مثل المعصور المطبوخ ونحوه ونقع ما يتم
عبارة ما نقل من البخار عن الصحاح

ونحوه او عرق عصارة بقلة ونحوها فلا يكون المتقاطر منه الا الاجزاء
اللطيفة من ذلك المتصعد منه البخار فالظاهر بعد التجربة ان البخار
اذا وصل الى السطح السفلى من الظرف المطبق على راس القدر اجتمعت فيه
تلك الاجزاء المائية اللطيفة وانفصلت عنها الاجزاء الهوائية فتقاطرت
عند ذلك سواء قيل ان الاجزاء الهوائية بقيت بعد الانعزال على حدة
او فقدت وانعدمت حتى ظن عند ذلك ان البخار انقلب ماء كما هو
المشهور ولو سلم انقلاب تلك الاجزاء الهوائية ماء حقيقة فلا ضير
ايضا لانه لا يستلزم انقلاب حقيقة الاجزاء المائية السابقة المصاحبة
لها الى ماهية اخرى فعدم ثبوت استحالتها يكفي في استصحاب نجاستها
وان سلم انقلاب الاجزاء الهوائية المصاحبة لها ماء فالبخار حينئذ اشبه
شيء بالغبار فان غبار التراب او الدقيق ونحوهما ليس فيه الا الاجزاء الهوائية
واجزاء التراب او الدقيق نعم هي في الهواء باقية بعينها وصفاتها
والاجزاء المائية البخارية قد تلطفت بالحرارة وليس معناه الا ان
الحرارة قد اخرجت من ذلك النقيع مثلا اجزائه اللطيفة لا ان
الاجزاء الغليظة قد استحالت الى اجزاء مغايرة لسائر اجزاء النقيع
المفروض كما يشهد به التجربة بخلاف الاجزاء الارضية المتمازجة بالاجزاء
النارية التي اشتمل عليها الدخان فانها محترقة بالنار كالرماد فظهر الفرق

بين الدخان والبخار مع ان طهارة الدخان من الاجماعيات بخلاف
البخار فانه مختلف فيه وقد وافقنا فيما اخترناه من نجاسة البخار صاحب كشف
الغطاء حيث قال في المحكي عنه ان المجتمع على الصيقلي هو الاجزاء المائية
المتصاعدة انتهى وايضا من قال بان استحالة البخار عما يتصاعد منه
ممنوع بل هو عين ما كان في الجسم المتصاعد منه من الماء والهواء
وارتفاعهما عنه ممتزجين فليس فيه انقلاب حقيقة انتهى وقال العلامة
في المنتهى دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا خلافا لاحمد اما البخار المتصاعد
من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صيقلي وتقاطر فانه
نجس الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في
اسفله جمد نجس فانها طاهرة انتهى فدعواه الاولى موافق لما اخترنا
وانكان ما ذكره اخيرا لا يخلو عن اشكال لانك قد عرفت ان الظاهر
بل الصريح في كلام اهل الحكمة وامثالهم انه لا بد في تكون البخارات ان يكون
الجسم المتصاعد منه البخار ذا رطوبة او نداوة نعم لا يبعد الحكم بالطهارة
بعد الفرض والتقدير وانكان على خلاف المتعارف والعادة هذا
واما ما ذكره بعض مشايخنا المدققين المحققين بعد العبارة
المذكورة انفا من ان هذا هو تقريب حكمي لا نعتبره لقضاء الضرورة
ببقاء موجود ذلك الماء الذي مع الهواء في البخار خلافا في حال تحليله

بل هو حقیقة اخری مغایرة متکونة من الجسم المتصاعد منه باسباب

معینة وحکم الفاضل بنجاسة القطرات المجتمعة من بخار الماء فان کان

مع الاعتراف بطهارة نفس البخار کما قد یستظهر من اعترافه فی الدخان

معللا بالخروج عن المسمی وهو فی البخار فکیف یحکم بنجاسة فرعه وهو

مکون منه وان انکر طهارة البخار فهو محجوج بما مر من قضاء الضرورة

بان البخار حقیقة اخری فی العرف والعادة غیر الماء **وبالجملة**

البخار حال بخاریته طاهر وان تصاعد من بول فضلا من الماء

المتنجس وکذا بعد استحالته قطرات ماء لاستحالة تلك

القطرات من محکوم بالطهارة الا مع العلم بتصاعد جزء من

عین النجاسة مع البخار باقیا الی ما بعد انقلاب البخار قطرات

فیتنجس بملاقاة ذلك الجزء انتهى ففیه انه ای مانع عن الرجوع

الی کلام اهل الحکمة فی تحقیق الموضوعات الخارجیة ولا اقل

من اعتباره من حیث اندراجهم فی اهل العرف العام الذین

لابد من الرجوع الیهم فی تحقیقها ومع قطع النظر عن تعریفهم

فقد نبهنا ان التجربة شاهدة لما ذکرناه فهو بمنزلة العیان

مستغنیا عن البیان واما ادعاء الضرورة فی تغایر حقیقتهما

ففیه نظر لان الظاهر انه من المسامحات العرفیة دون الاحکام

الحقيقية فان اهل العرف ربما يحكموا بالتغاير بين ماهية الغبار والشيء
الذي نشأ منه الغبار، وكذا بين القرطاس وبين مادته من القصب
ونحوه مع عدم تبدل الحقيقة في المثال الاول والثاني قطعاً
بالضرورة وكذا يحكموا اهل العرف بالتغاير بين الفحم واصله الذي
كان قبل الاحتراق مع انكم قد حكمتم باستصحاب نجاسة الفحم كما مر
وخلاصة الكلام في المقام انه لا شبهة في كون البخار متفرعاً ناشياً
عن النقيع مثلاً والفرع الناشي الخارجي عن الشيء المركب الكذائي
لا بد وان يشتمل على بعض اجزاء ذلك الاصل المركب الخارجي
بالضرورة وعلى هذا فلا بد من اشتمال البخار على شيء من اجزاء
النقيع سواء يتغاير تلك الاجزاء بعد خروجها عن الاصل بحيث
يصل الى حد الاستحالة اولا تصل الى ذلك الحد والامر الاول
اي الاستحالة هنا غير ثابتة بشهادة التجربة وان لم نقل بثبوت
عدم استحالتها فلا قاطع لاستصحاب النجاسة السابقة واما
الدخان فلا ريب في احتراق الاجزاء الارضية المتمازجة بالنارية
التي اشتمل عليها الدخان حتى وصلت الى ان يحكم باستحالتها
كالاجزاء الرمادية ولو بمعاونة فتاوى الاصحاب واتفاقهم على
استحالتها كما مر فظهر التفرقة بين الدخان والبخار في كلام العلامة

ومن تبعه مبنى على الاحتراز من الشقين اعنى نجاسة البخار حال بخاريته اولاً
ونجاسة القطرات الحاصلة منه ثانياً وكل ذلك لعدم ثبوت الاستحالة
هنا ومجرد تغيّر الصورة والاسم لا يوجب الحكم بالاستحالة المغيرة للحكم
السابق كما ذكر مفصلاً فى مقام الحكم بنجاسة الخمر والعلم عند الله سبحانه
ومنها النورة والظاهر عند النظر القاصر عدم ثبوت الاستحالة
فيها وفاقاً لظاهر السّلار فى مراسمه والمحكى عن علم الهدى والبيهقى
كلام مولانا الاحمد دبيلى فى شرح الارشاد حيث قال فى بحث التيمم
بالنورة والجص ونحوهما واما بعد الاحراق فان خرج عن اسم الارض
فلا يجوز والا جاز الى قوله وتبديل الحقيقة غير ظاهر والاصل بقاءها
فكانّ الى هذا نظر السيّد حيث جوّز بعده ايضاً على ما نقل انتهى
وللمحقق فى المعتبر ولصاحب كشف الغطاء فى خصوص الجص حيث
قال ما ملخصه انه من تغاير الصورة لا قلب الحقيقة انتهى والجص كالنورة
فى هذا الباب كما صرّح به بعض الاعلام وللشيخ المقدس المرتضى النجفى
فى بعض رسائله وللسيّد السند النبيه النبيل والفقيه الجليل
مولانا السيّد على فى بحث التيمم من كتابه الموسوم بالبرهان القاطع
بل يستفاد منه ذهاب طائفة من الاصحاب اليه حيث قال بعد
ذكر النورة والجص المحرقين وصرّح جماعة بالجواز فيهما ولعله الاقوى

لمنع الخروج عن الحقيقة بل هو صادق فلا اقل من استصحابه الى آخر ما قام
واما ورود ذلك لان نسبتها الى مادتها الحجرية ونحوها كنسبة الفحم الى
الخشب ونحوه فالبيان البيان والحكم الحكم ولم يصل الاحراق فيهما
الى مرتبة الرمادية ضرورة عدم صدق الرماد عليها وعدم اتصافها
باوصاف الرماد التي منها عدم ظهور اثر الاحراق فيه لو احرق ثانيا
بخلاف النورة فان الظاهر ان نفس النورة لو احرقت وبولغ فيه لوصلت
بعده الى حد الرمادية فمنه يظهر انها لم تكن رمادا قبل هذا الاحراق
واما مجرد تغاير الصورة والاسم فلا عبرة به كما مر مفصلا في بيان الفحم
فان قيل ان تبدل الاوصاف والآثار دليل تبدل الحقيقة ولا ريب
في ان الآثار الموجودة في النورة من شدة البياض والحدة واللذعة
ونحوها تغاير الآثار التي توجد في الحجر الذي كان مادتها مثلا فكيف لا يحكم
بتبدل الحقيقة الحجرية بالحقيقة النورية **قلت** تغير الآثار في الجملة
لازم لكل فرع خارجي ناش عن اصل كذائي والا لم يبق التمايز والتفرقة
بينهما ومع ذلك لا يوجب الحكم بتبدل حقيقتهما على وجه الاطلاق
والكلية ما لم يثبت تغاير بعض ذاتياتهما ولو اجمالا ولما ان الاطلاع
على ذاتيات اكثر الاشياء والتمييز بينهما وبين عرضياتها متعسر بل متعذر
فلم يبق حينئذ في ايدينا من علامات تبدل الحقيقة بالنسبة الى الاشياء

المزبورة الا اتفاق الكل من العامة والخاصة عليه الاترى ان الاشياء
التى تعمل من اللبن كالرئيب والجبن والسمن يوجد فى كل منها من الاثار
المختصة به مالا يوجد فى الاخر ولا فى اللبن الذى هو اصلها ايضًا
مضافا الى تبدل اسماءها مع انه لا قائل بوقوع الاستحالة بين اللبن
والسمن ونحوه وكذا الكلام فى الدهن المستخرج من السمسم واللوز
ونحوهما فان قلت ان النورة تصنع من ثلثة اشياء بعد احراقها لا غير
بحكم الاستقراء احدها الطين اليابس المتحجر وثانيها نفس الحجر وثالثها
الاصداف الصغار ولا شبهة فى انها حقائق متخالفة متغايرة
فلو جمعت فى موضع لصدق على كل واحد منها من الاسم المختص به
مالا يصدق على الاخر وكذا ترتب عليه من اثاره المختصة به مالا يترتب
على الاخر واما لو جمع الاقسام الثلثة للنورة التى صنعت من الحقائق
الثلثة المزبورة اشتركت فى صدق اسم النورة على جميعها وفى
الاثار كذلك فهذا دليل على تبدل الحقيقة فانها لو كانت باقية
على حالتها السابقة لما اشتركت فى صدق اسم واحد مغاير للاسم
السابق على جميعها وبالجملة فلو كان الحجر مثلا باقيا فى هذا الحال ايضًا
كيف يصدق انه ليس بحجر بل هو نورة **قلت** لعله غاية ما يقال
فى الباب والذى يخطر بالبال القاصر انه يمكن ان يجاب عنه معارضة

وما ادّعي بديهيتها امّا الاوّل فبانّ الخمر كذلك لانّه قد يحصل من عصير العنب
وقد يحصل من بعض ثمرات غيره من الفواكه كالرمّان واللوز والجوز بل من كلّ شيء يقبل
الاختمار ولا ريب في انّها حقائق مختلفة مع صدق اسم الخمر على جميعها على السويّة
ووجود آثار الخمر في جميعها كذلك بل يوجد في بعض الخمور حدّة ولذعة على خلاف اصله
ومادّته وقد تبيّن فيما سبق عدم ثبوت الاستحالة في الخمر فمع قطع النظر عنه فيجري
ذلك في السكّر ايضا بناء على انّه يصنع من عدّة اشياء على المشهور فقد يصنع عن عصارة
قصبة وقد يصنع عن بعض اقسام السلق الذي يكون شديد الحلاوة وفي بعض البلاد
عن التمر وعن فاكهة يقال لها سفند على ما قيل ولا كلام في انّها حقائق مختلفة مع اشتراك
جميعها في صدق اسم السكّر وترتّب آثاره ولا قائل بالاستحالة هنا وكذا الكلام في
القرطاس فانّه ايضا يصنع تارة عن القطن وتارة عن القصب وغيرهما من بعض الاشياء مع عدم
امكان الذهاب الى الاستحالة فيه وامّا الثاني فبانّ الحكم ببقاء الحقيقة الحجريّة وحدوث
الحقيقة الثانية المغايرة لها التي هي مصداق النورة امّا لقيام دليل عليه من كتاب او سنّة
او اجماع ففقدانه واضح وامّا بمجرّد ادّعاء الضرورة والبداهة وهو ممنوع كيف
ولو كان كذلك لما حكم بعدم الاستحالة من حكم به من الاصحاب ولم يكن للخلاف في المسألة
وجه وامّا لزوال الاسم والاثر السابقين وعروض اسم واثر حادثين وقد مضى غير
مرّة من تبدّل الاسم والاثر في كثير من المواضع مع عدم الاستحالة فتذكّر انّه يعلم حينئذ
فقد بان بذلك كلّه انّ الحجر المتنجّس مثلا لا يطهر بصيرورته نورة عند الطبخ

واما حلية اكل النورة فالحكم بها مبنيّ على ثبوت حلية مادّتها بعد ما قد عرفناه
من عدم ثبوت استحالتها فيكون حكم الاصل باقيا فيها اي ما كان من نجاسة
او حلية او حرمة وتنقيح ذلك في المقام يستدعي تفصيلاً في الكلام فاعلم
ان النورة كما سبق على ثلثة اقسام بحكم الاستقراء **الاول** المصنوعة
عن الطين اليابس المتحجر الذي هو واسطة بين التراب والحجر والاظهر حرمتها
للقطع بحرمة الطين الغير المستثنى وهذا منه ولم يثبت الاستحالة في النورة
المصنوعة عنه فضلاً عن ثبوتها فيه **الثاني** المصنوعة عن الحجر الحقيقي
والظاهر حليتها لظهور حلية اكل الحجر اذ المقطوع بحرمته انما هو الطين
كما تقرر في محله ولا ريب في خروج الحجر الحقيقي عن مصداق ذلك
فكيف الحرمة في اكل الحجر والتفصيل في المبسوطات **الثالث** المصنوعة
عن الاصداف والصغار وبيان حكمها يتوقف على تشخيص ماهية المادة
المذكورة وحكمها **فاعلم** ان الاصداف الصغار التي تحرق في هذه البلاد
لعمل النورة قد شاهدنا كثيرا منها خالية عن الحيوان والدود الذي يدعون
وجوده في جميعها مع انسداد اطرافها وعدم ثلمة يحتمل خروجه عنها و
وجود ذلك الحيوان في اغلبها لا يوجب الحكم بوجوده في جميعها على سبيل
الكلية لعدم ثبوت الاستلزام فاحتمال ان يكون موجودا ثم فني ينفي
باصالة العدم واذا لم يثبت وجود الحيوان في هذا الصدف الذي شاهدنا

مثلاً فکیف یحکم بان هذا جزء من حیوان لو تحقق وجوده اصلاً فانه
لا معنی لکون الشیء الموجود جزءً من المعدوم سلمنا انه کان موجوداً انیه
ایضاً ثم فنی ولکن لا ریب فی وجود هذا الصدف مع عدم العلم بوجود
الحیوان المذکور قبل وجود الصدف او مع وجوده و الاصل تاخر الحادث
فلا یلزم الحکم بوجود الحیوان الا بعد وجود الصدف بعدیة زمانیة
وحینئذ ایضاً لا یلزم الحکم بکون الصدف جزءً من ذلک الحیوان لان
قبل تکون ذلک الحیوان وخلقته یکون حکم الصدف کالسابق ای کصورة
انعدام الحیوان مطلقاً سلمنا وجودهما معاً بالمعیة الزمانیة ولکن لا شبهة
فی ان اهل العرف لا یطلقون العظم علی الصدف ویصح سلب لفظ عنه
ولیس الصدف علی صورة العظم ولا علی خواصه وآثاره بالضرورة وقد
یستفاد من بعض کتب الطب انه من انواع الحجر ومن بعضها انه کالحجر لادعائه
النمو فیه علی خلاف طریقة الاحجار وکیف کان فلا یدل دلیل علی کونه
عظماً وحینئذ فالحکم بکون الحجر او ما هو فی حکمه جزء للحیوان الذی یکون
فی جوفه لا یخلو عن غرابة ومخالفة للعادة مع ان الاصل عدم الجزئیة
الا ان تثبت کثبوتها فی السلحفاة فلا یجوز القیاس علیها مع انه قیاس
مع الفارق لظهور صدق العظم علی ما یعلو ظهر السلحفاة مضافاً الی تایید
الاصل المذکور بظاهر کلام اهل اللغات بان الصدف غشاء الدر وقال

ابن اثیر فی النهایة هو غلاف اللؤلؤ و اذ الم یثبت الجزئیة فی هذه الاصداف
التی شاهدنا فلا یلزم الحکم بها فی شئ منها لعدم الفارق مع اشتراک الدلیل
وکذا لا یحکم بالجزئیة فی شئ من نظراء الصدف کالشئ الذی یعامل به فی
هذه البلاد یقال له بالفارسیة خرمهره التی هی قسیمات للصدف لاندراج
جمیعها تحت لفظ خزون علی ما فی بعض الکتب الموثقة الطبیة فهو کالجنس
لهذه الانواع او کالنوع لهذه الاصناف والاول اظهر کل ذلک لعدم
قیام دلیل علی جزئیتها للحیوان الذی یحدث فی جمیعها او فی اغلبها وعلی هذا
فلا یحرم الصلوة فی اللباس الذی یکون قطعات الصدف او نحوه مخیطة
فیه علی طریقة الازرار اذا کانت خالصة وخالیة عن اجزاء ذلک الحیوان
فضلاً عن حمل تلک القطعات فی الصلوة ولا اری منعاً ایضاً عن اکل
القطعات الصافیة الخالیة عن اجزائه وان کان ترکه احوط ولا عن اکل
النورة المصنوعة عن تلک القطعات الصافیة ولا ریب فی حرمة الحیوان
الذی یکون فی جوف الصدف ونحوه لبعض العمومات ولخصوص بعض الصحاح
من الاخبار الذی ذکره الفاضل النراقی فی مستنده هذا ما تیسر للعبد
الخاطی فی تنقیح المقام والعلم عند الله الخبیر العلام ولعله کان اشبه بالتحقیق

واللّٰه ولی التوفیق

المسئلة الثانیة

فی تنجس ماء البیر بمجرد ملاقات النجاسة وعدمه ثلثة اقوال **القول الاول** انه لا یتنجس بدون التغیر بها فی احد اوصافها الثلثة سواء کان کثیرا او قلیلا ویستدل له بوجهین **الاول** بنقل اتفاق المتأخرین علی الطهارة کما حکی عن بحر العلوم انه قال فی المصابیح علیها استقر رای الاصحاب بعد الشهید الثانی وقال ان فقهاءنا عام مائة وتسع وتسعین بعد الالف یفتون بذلک ولا یختلفون فیه وقد استقر علیه مذهبهم منذ مائتی سنة او اکثر وقد تبین فی محله ان اجماع کل عصر حجة وایضا حکی القول بالطهارة عن العمانی وظاهر هدایة الصدوق والفقیه والمقنع والتهذیب والاستبصار روان او حبّ فی الاخیرین النزح وعن جماعة من فقهاء اصحاب الائمة علیهم السلام باعتبار الروایة الظاهرة فی العمل منهم بها کالزرارة وابی بصیر وابان وحماد والسواد وابن المغیرة وغیرهم **ونقل** عن مصریات المحقق انه مختار جماعة من القدماء وعن الریاض مثله الی غیر ذلک مما یرشد الی معروفیة هذا القول من غیر شذوذ فی السلف ایضا فضلا عن الخلف **الثانی** الاخبار وهی علی اصناف **فمنها** ما ورد فی بئر بضاعة رواه الفریقان مرسلا عن النبی صلعم وملخصه انه صلعم لما سئل عن ماءها وقد القیت فیه نجاسة قال خلق الله الماء طهورا لا ینجسه شیء الا ما غیر لونها وطعمه او ریحه بناء علی ارادة العموم من المفرد المعرف هنا وهو لفظ الماء

بقرينة اغلبية ارادته في الاحكام الشرعية لاسيما في باب المياه كقول
الصادق ؑ كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر وخصوص السوال لا يخصص كما
تقرر في محله وتخصيصه بغير القليل لادلة انفعاله غير مضر لانصراف
تلك الادلة الى غير ذي المادة **ومنها** صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع
عن الرضا ؑ قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه
فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة **وهذه** الرواية
مع صحتها على ماذكره في البرهان القاطع واضحة الدلالة على بقاء ماء
البئر طاهرا مع عدم التغير بل ظاهرة او صريحة في كونه مثل الجاري لقوله
عليه السلام لان له مادة وايضا لدلالة قوله ؑ فينزح حتى يذهب الريح
على ذلك لانه لو لم يكن في حكم الجاري ويكون اقل من كر لم يطهر بمحض
النزح وزوال التغير كغيره من المياه القليلة **ومنها** ما تضمن عدم
اعادة الوضوء ولا غسل الثوب ونحوهما كصحيحة معاوية بن عمار لا يغسل
الثوب ولا تعاد الصلوة مما يقع في البئر الا ان ينتن وصحيحته الاخرى في
فارة تقع في البئر فتوضأ منها وصلى وهو لا يعلم ايعيد الصلوة ويغسل
ثوبه فقال ؑ لا يعيد الصلوة ولا يغسل ثوبه **ومعناها** موثقة ابان
رواية بن بشير وكصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ؑ عن بئر ماء وقع فيه زنبيل
من عذرة يابسة او رطبة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال

لا باس وفی خبر الشحام اذا وقع فی البئر الطیر والدجاجة والفارة

فانزح منها سبعة دلاء قلنا فما تقول فی صلوتنا ووضوئنا وما اصاب

ثیابنا فقال ع لا باس وارسل الصدوق عن مسعدة عن الصادق انه

کان فی المدینة بئر وسط مزبلة فکانت الریح تهب تلقی فیه العذرة

وکان النبی یتوضاء منها وموثقة ابی بصیر قلت لابی عبد الله ع بئر یستقی

منها ویتوضأ به وغسل به الثیاب وعجن منه ثم علم انه کان فیها میت

قال ع لا بأس لا یغسل منه الثوب ولا یعاد منه الصلوة وموثقه ابی اسامه

قال اذا وقع فی البئر البط والدجاجة والفارة ینزح منها سبع دلاء قلنا

فما تقول فی ثیابنا وصلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثیابنا قال لا باس

ومنها ما یدل بظاهره علی الطهارة کصحیحة زرارة عن الحبل من شعر

الخنزیر یستقی به الماء من البئر هل یتوضاء من ذلک الماء قال لا باس

بناء علی حصول العلم عادة بوصول الحبل الی ماء البئر فی الغالب خصوصا

مع التکرار المستفاد من الروایة مضافا الی ترک الاستفصال فیها ومثلها

او قریب منها فی الظهور روایة زرارة فی جلد الخنزیر یجعل دلوا یستقی به الماء

قال لا بأس بناء علی ان محل البیان وان کان هو نفی الباس عن استعمال

جلد الخنزیر واستعمال الماء الذی یستقی به الزرع ونحوه علی الظاهر الا

انه لو انفعل البئر کان ینبغی التنبیه علی ذلک لئلا یستعمل البئر بعد ذلک

قبل النزح وغیرهما مرسلة علی ابن حدید عن بعض اصحابنا قال کنت مع ابی عبد الله

فی طریق مکة فصرنا الی بئر فاستقی غلام ابی عبد الله ع دلوا فخرجت فیه فارة

فقال ابو عبد الله ع ارقه واستقی اخر فخرجت فیه فارة فقال ع ارقه فاستقی

الثالث فلم یخرج فیه شیئ فقال صبه فی الاناء بناء علی ان الظاهر منها

کون الفارة المستخرجة فی الدلوین میتا لا مرہ باراقته لحصولها فی الدلو المشتمل

علی ماء قلیل وکون الصب اخیرا فی الاناء قبل نزح المقدر لمیتة الفارة و

روایة محمد بن القسم عن ابی الحسن ع فی البئر یکون بینها وبین الکنیف خمس اذرع

او اقل او اکثر یتوضا منها قال لیس یکره من قریب ولا بعید ویتوضا منها

ویغتسل مالم یتغیر الماء بناء علی ان حالة عدم تغیر ماء البئر بالنجاسة اعم من

وصول النجاسة وعدمه وهذا العموم مستفاد من ترک الاستفصال **القول**

الثانی انه ینجس مطلقا ولا یطهر الا بالمقدرات الشرعیة ویستدل له

اولا بالاجماع المدعا **اقول** ولیس شیئ لعدم ثبوته بل ثبوت خلافه فان

الطهارة مطلقا قول جماعة من القدماء ومذهب طائفة من فقهاء

الاصحاب علی الظاهر کما مر مفصلا مع تعارضه بدعوی اجماع المتاخرین

علی مطلق الطهارة کما تقدم ایضا والترجیح لهذه بوجوه **منها** تعاضدها

بالشهرة العظیمة المحققة التی کادت تکون اجماعا بین المتاخرین مع اتفاق

جماعة من القدماء ایضا **ومنها** المؤیدات للقول بالطهارة اسلفته

سنفسره لك اكثرها ان شاء الله ولو سلم التكافؤ فيلزم التساقط وهو
يكفي في فساد استدلال الخصم به وثانيا باستفاضة نقل اتفاق
الصحابة والتابعين من زمن النبي وما بعده على نزح الابار بمقدرات
لوقوع نجاسات ولم ينكر ذلك احد من ذلك العصر وهذا يدل على حكمهم
بنجاسة البئر وان النزح انما كان للتطهير اقول الظاهر انه استدلال بالسيرة
ولكن غاية ما يثبت منها التزامهم بالنزح وهو اعم من كونه للتطهير
المدعا او على وجه التعبد وجوبا او استحبابا موكدا او غير موكد مضافا
الى ما سمعت من رواية جماعة من فقهاء الائمة عليهم السلام عدم
تنجس البئر مطلقا وهي ظاهرة في عملهم بها فكيف يحكم بان نزحهم انما كان
لاجل التطهير فان تطهير الطاهر باطل لبطلان تحصيل الحاصل
وثالثا بالاخبار وهي على انحاء فمنها الامرة بنزح مقدر بعد فرض
وقوع النجاسة الظاهرة في كونه لنجاسة الماء ومنها ما تضمنت تعليق
استعمال مائه بعد وقوع النجاسة فيما يعتبر الطهارة على النزح الظاهر
في عدم الطهارة قبله ومنها ما تضمن حصول طهارته بعد وقوع النجاسة
بالنزح اما بالتقرير او بتضمن الجواب ان النزح يطهره كما فصل في كتب
متأخري المتأخرين اقول الاخبار التي يمكن التمسك بها لهذا القول
قد وجدتها على ضربين احدهما الروايات الامرة بنزح المقدرات

من غيره دالة على تنجس البئر قبله او الطهارة بعده والاخرى المشعرة
باحدهما او الظاهرة فيه **والجواب** انه لا بد من تاويلهما جمعا بين الادلة
بان يراد من الاولى الافضلية والاستحباب ومن الاقل من الايجاب التعبدي و
معهذا لا يثبت المدعا وهو التنجيس قبل النزح واما الثانية فيمكن ان يراد
من بعضها الاستحباب كذلك باخذ النجاسة قبل النزح بمعنى الرجس والقذارة
والطهارة بعده بمعنى النقاوة والنظافة ويحمل بعضها على ذلك ايضا او
على التقية اما الاول فلان نجاسة البئر مطلقا ولو كان كثيرا قول العامة اولان
البئر غالبا يساوي الماء الذي ينجس عند ابي حنيفة بالتفصيل المذكور في
البرهان فلا يتم التقريب ان فرض التعارض بينها وبين الاخبار الدالة على
الطهارة مطلقا فنقول الترجيح لاخبار الطهارة اولا لاعتضادها بعدم القائل بالقول
بالنجاسة في عصرنا هذا المؤذن بوقوع الاجماع ولو يتحقق الانعقاد على خلافه
سابقا لوجود المخالف في كل زمان وثانيا بمخالفته للتقية على النحو المذكور
وثالثا بسلامة القول بمضمونها عن الامور اللازمة على القول بالنجاسة
البعيدة عن مذاق الشرع والاعتبار العقلي كما في البرهان من اختلاف
الاخبار في مقدار النزح لشيء واحد حتى اجتمع في بعضها الامر بنزح الجميع و
الاكتفاء بواحد من الدلاء والتساوي في مقدار النزح لامور متفاوتة جدا كالامر
بنزح خمسة دلاء في الصحاح لموت الفارة والكلب والطير والسنور وبنزح

فلو فى خبر زرارة لقطرة دم او خمر او الميتة ولحم الخنزير الى غير ذلك مما يومى ويشعر بالقصد مراتب الفضل وسهولة الخطب لغير اللائق للوجوب ورفع النجاسة ويشهد لذلك ايضا الجمع فى خبر واحد فى نزح مقدر واحد الطاهر والنجس وايضا ورد الامر بالنزح لوقوع بعض الاشياء الطاهرة ورابعا التواقفها وتعاضدها ايضا بما يدل على عدم انفعال الماء الذى له مادة كاخبار الحمام من نحو قوله وماء الحمام لا باس به اذا كان له مادة وقوله عليه السلام سبيله سبيل الجارى اذا كانت له مادة وغير ذلك بل بحكمه ما تضمن تشبيهه بالجارى من غير ذكر المادة كالصحيح هو بمنزلة الجارى لمعلومية ان سبب الاتحاد فى الحكم والمشابهة فيه هو المذكور فى غيره من وجود المادة (اى تشبيه ماء البئر) بل وكذلك اخبار الجارى نظرا الى ان علة عدم انفعاله ومناطه متجه بانه وجود المادة للاتفاق على انفعال السائل من غير نبع ولاجله يقال بعدم انفعال ماء العيون الواقفة ولا شك ان هذا يقتضى عدم انفعال ماء البئر لوجود العلة وخامسا بسلامته عن ما يلزم على النجاسة من العسر والحرج لكثير من الناس وشدتهما لاهالى البلاد التى ينحصر مياههم فى الابار ولذلك قال كاشف الغطاء ما حاصله ان من لاحظ هذا المزيج الى النظر فى الاخبار عامتها وخاصتها انتهى فبملاحظة مجموع ما ذكر لا ريب فى ان الاقوى هو القول بطهارة البئر مطلقا **القول الثالث**

بالتفصيل بين القليل فينجس والكثير اى الكر فلا وحكى ذلك عن البعض وقد تشبث بوجوه الاول عموم ادلة انفعال القليل بعد انصراف اخبار عدم انفعال البئر الى الكثير للغلبة وفيه ان الادلة المذكورة صارت مخصصة بالادلة الدالة على طهارة البئر مطلقا لانصراف دليل القليل الى غير ذى المادة ولو سلم لانصراف اليه ايضا كان بينه وبين اخبارنا عموم من وجه والمرجحات الكثيرة معنا وقد اشرنا الى جملة منها فى نصرة القول الاول فتذكر وانصراف اخبار طهارة البئر الى خصوص الكثير للغلبة ممنوع كما يشهد به التعليل بالمادة وترك الاستفصال فى الاخبار المسبوقة بالسوال الثانى مفهوم قوله عليه السلام فى رواية الحسن بن صالح الثورى اذا كان الماء فى الركى كرا لم ينجسه شئ والجواب عنه اولا ان الرواية ضعيفة السند وثانيا ضعف دلالتها بالمفهوم وثالثا باحتمال حملها على التقية لموافقتها لمذهب بعض العامة فلا تكافئ ادلة الطهارة الثالث خبر الفقه الرضوى قال كل بئر عمقها ثلثة اشبار ونصف فى مثلها فسبيلها سبيل الجارى الا ان يتغير لونها وطعمها ورائحتها وقد اجيب عنه بمثل ما ذكرنا آنفا فى جواب خبر الحسن المذكور بل دلالته على مطلوب الخصم اضعف من دلالة ذلك لان تلك الدلالة كانت بمفهوم الشرط وهذه بمفهوم الصفة وهى اوهن من تلك عند

جماعة **الرابع** رواية ابي بصير عن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة فقال عليه السلام لا بأس اذا كان فيها ماء كثير **والجواب** ان كون الكثير بمعنى الكر ليس بحسب الحقيقة الشرعية فلا يكون المراد منه الا ما كان كثيرا عند العرف وهو اعم من ان يكون ناقصا عن الكر بقدر يسيرا ولا فالظاهر ان المراد منه الكثير الذي يأمن معه عن التغير وهذا قريب جدا **الخامس** انه جمع بين اخبار الانفعال وعدمه بحمل الاول على القليل والثاني على الكثير **والجواب** ان الجمع فرع التكافؤ وهو غير حاصل في المقام لما مر من وجوه الترجيح لاخبار طهارة البئر مطلقا فلا شاهد لهذا الجمع بل اخبار الطرفين حجة عليه بل يمكن ادعاء كونه مخالفا للاجماع المركب لشذوذه وندرته فلا كلام في ضعفه قال العلامة النجفي في الجواهر وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في عدم الركون لهذا المذهب لو صحت روايته وتعددت بعد اعراض الاصحاب فكيف وهي بهذه المكانة من الضعف في السند والقصور في الدلالة انتهى **اقول** وقد اتضح عليك بكل ما ذكرناه في المقام ان القول الثالث اضعف من الثاني والاقرب الاقوى هو الاول اي طهارة البئر مطلقا فهو المختار والعلم عند الله العليم وعلى هذا فالظاهر بل الاظهر استحباب نزح المقدرات الشرعية المشهورة بل للاجماع المنقول كما في الدلائل وهو الحجة وعن جماعة منهم الشيخ

انه یجب تعبد الورود او امر النزح وفیه نظر للاصل ونقل الاجماع علی الاستحباب
ولبعض الاخبار کصحیحة ابن بزیع المتقدمة فان الظاهر منها عدم وجوب النزح
ما لم یتغیر علی ان الغالب فی اخبار النزح الاختلاف والاجمال وضعف السند
وهذا القدر من التشاحح غیر معهود فی الواجب نعم یناسب الاستحباب وهو المدعا
مع ان الامر من امثال المقام شاع استعماله فی غیر الوجوب النفسی بل فی الشرطی
او الندب مع ان المحکی عن بعض الجماعة المذکورة الرجوع عن هذا القول وعدم
صراحة فتوی بعضهم فهذا القول شاذ وضعیف هذا اذا لم یتغیر ماء البئر
بالنجاسة واما اذا تغیر ففیه عدة اقوال ولکن ظاهر الجواهر وصریح البرهان
اتفاق القائلین بالطهارة بدون التغیر علی طهارته بعده بنزح ما یزیله
للاخبار المستفیضة التی منها صحیح ابن بزیع المتقدم ذکره وصحیح الشحام
واما بعض الاخبار الدالة علی نزح جمیع الماء بعد التغیر فهی بین غیر واضح
السند وبین غیر واضح الدلالة کما فی الجواهر وان سلم التعارض فالقوة
للاخبار المتقدمة لمرجحات عدیدة منها استفاضتها ومنها صحة
سند الاثنین من جملتها ومنها صراحة دلالتها ومنها کون نزح المزیل
من جملة طرق تطهیر الجاری وقد ورد فی بعض الصحاح ان الماء البئر کالجاری
وهکذا فالقول بکفایة نزح ما یزیل التغیر عنها اقوی سواء یزداد ما نزح
بعد ذلک بالخروج عن المنبع لولا لعموم الاخبار المذکورة او اطلاقها

عنه واما لو زال التغير بدون النزح فالظاهر بقاء النجاسة للاخبار السابقة الحاكمة بعدم تطهرها بدون النزح فالظاهر حينئذ المزيل التقديرى اى ينزح بمقدار لو كان هناك تغير ازاله عند اهل العرف فان لم يمكن العلم او الظن بذلك ينزح الكل للاصل ان تيسر والا فالظاهر لزوم التراوح اقول ولو كان فى ذلك حرج او عسر شديد فالظاهر الحكم بالطهارة بعد زوال التغير وان كان من قبل نفسه لنفى العسر والحرج مع تائده بما ورد فى بعض الاخبار من تشبيهه مائها بالجارى وهو يطهر بمجرد زوال التغير مطلقا فالظاهر ان يكون البئر كذلك والعلم عند الله سبحانه

المسئلة الثالثة

فى بيان الجارى من المياه اعلم انه قد ورد فى بعض الاخبار عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال الماء الجارى لا ينجسه شئ ومثله عن الفقه الرضوى وعن دعائم الاسلام فى الماء الجارى يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ ويشرب وليس ينجسه شئ مالم يتغير اوصافه طعمه ولونه وريحه الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة على لفظ الجارى والمشعرة بالحكم المزبور متعاضدة بالشهرة بين الاصحاب بل باتفاقهم عليه فى الجملة مع اختلافهم فى تعريف الماء الجارى وتشخيص موضوعه وافراده الذى ينظر البال المستهام فى تنقيح هذا المقام هو ان يقال انه ليس للجارى

من المیاه حقیقة شرعیة حتی احتمل ارادتها منه وحقیقة المتشرعة لو وجدت لم یکن لها مدخل فی کلام الشارع وحینئذ فلا مناص من ارادة المعنی اللغوی وطریق معرفته اما الرجوع الی اطلاق العرف العام من اهل اللسان او الی کلام الموثقین من اهل اللغة اما الاول فقد اشار الیه الفقیه المحقق المستند النسبیه المدقق الاوحد فی شرحه للغنیة حیث قال واتفقت کلمتهم علی اشتراط الخروج من الارض او ما بحکم الارض من ظهور الجبال وسقوف المغارات فی تحقق موضوع الجاری قال وفی جامع المقاصد الجاری لا عن نبع من اقسام الراکد یعتبر فیه الکریة اتفاقا من غیر ابن ابی عقیل ثم قال وفی مصابیح جدی العلامة ان السائل من غیر نبع راکد اتفاقا ونحوها عن جماعة ولم اجد خلافه الا من بعض المتاخرین الی قوله وعلی کل حال فعبر بعضهم عن هذا الشرط بالخروج عن مادة وظاهره شموله للرشح والنزح موضوعا وحکما الی آخر ما افاده وهو صریح فی ان المراد من الماء الجاری فی الاخبار ونحوها هو الماء الخارج من الارض او مما فی حکمها للاتفاق علی ذلک وهو الحجة واما الثانی فمن الواضح ان الجاری فی اصل اللغة بمعنی السائل مطلقا ولکن لا یمکن ان یراد منه هذا المعنی بعمومه فیما نحن فیه بالاتفاق کما عرفت ولم اعثر علی مصرح من اهل کتب اللغات بانه بمعنی الخارج من الارض کما علیه

اهل العرب ولكن قد يشعر به كلام بعض اللغويين وهو صاحب كتاب المغرب

فی ترتيب المعرب حيث قال فی موضع منه وقولهم وانكانت البئر

معينا لا ينزح ای ذات عين جارية انتهى فان توصيف عين البئر بالجارية

يدل على ان الجارية هنا بمعنى البارزة والخارجة لان ماء البئر لا يكون سائحا

مع صدق اسم البئر عليها كما لا يخفى فهو مويد ومسدد للاطلاق العرفی

ثم بعد تقرر ان المراد من الماء الجاری هو الخارج من الارض ونحوها فيمكن الاستيعاب

على تفريع فروعه وتشخيص افراده بالكتب اللغوية لان المستفاد منها ان

الماء الخارج من الارض مرادف للنابع كما صرح به اللغوی المزبور فی الكتاب

المسطور حيث قال نبع الماء ينبع خرج من الارض انتهى وهو مفاد قول

الجوهری فی الصحاح على الظاهر حيث قال نبع الماء ينبع نبوعا خرج والينبوع

عين الماء ومنه قوله تعالى حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا والجمع الينابيع

ولكن قال فی القاموس نبع الماء ينبع مثلثة نبعا ونبوعا خرج من العين

والينبوع العين الى اخره ويظهر منه نوع تفاوت عن تعريفهما والذی ارى

انه اختلاف فی التعبير بحسب دون المعبر عنه لان النابع والينبوع كلاهما

مشتقان من النبع فلا بد وان يكون النابع بمعنى الناشی من الينبوع وهو

بمعنى الخارج منه والينبوع لا يوجد اصالة الا فی بطن الارض فالخارج من

الينبوع الذی يخرج من الارض هو الخارج من الارض وعلى هذا يحصل الجمع

بين التعريفين وبين نزح الماء كما في البين فيكون مقام المعنى لما ياتيها

وهو انما المراد من الماء الجاري هنا الماء النابع الذي يخرج من بطن الارض

لا كما ان قلت يحصل بما ذكرته هنا هو التعارف من جهة اللغة بين الماء

الخارج وبين النابع مستفادا من كلام اللغويين واما العرف العام

فيحتمل ان يكون الماء الخارج من الارض الذي هو مصداق الجاري عندهم

اعم من النابع وغيره قلت لو حفرت حفيرة في الارض ويصب فيها

الماء المنزوح من البئر مثلا ثم يصنع على راسها شئ كالسقف يطرح عليه

التراب حتى استوى بوجه الارض او جعل الماء في خابية مثلا وتدفن

في الارض ثم تحفر ويستخرج منها الماء صدق في الصورتين ونحوهما

انه الماء الخارج من الارض مع انه ليس بمراد قطعا واذا علم عدم ارادة

العموم من العام مع الاجمال في المستثنى جاء الاشتباه بالنسبة الى ما بقي

من الافراد في تعيين المراد فينبغي حينئذ الاخذ بالراجح او المعلوم وهو النابع

لموافقة اللغة والتأييد بما ذكرناه وترك المرجوح او الموهوم وهو غيره لمخالفتهما

على انه لا يثبت صدوره بلفظ عام عن اهل العرف فيما نحن فيه فلعل لفظ

الخارج بحسب اصل اللغة مطلق وليس من صيغ العموم فلا مانع عن صرفه

الى ما ذكرناه في المقام ويؤيد ما قررناه كلام شيخنا الشهيد الثاني

في المسالك حيث قال المراد بالجاري النابع غير البئر سواء جرى ام لا

الجريان عليه مطلقاً تغليباً وحقيقة عرفية بل يستفاد من بعض عبارات
المحقق المقدس من الشيخ الاجل المرتضى النجفي قدس سره في كتاب الطهارة انه اختار
جماعة من الاصحاب هو يشعر بشهرته بينهم ولكن قال بعد ذلك واما
ما ذكره من ان النابع غير البئر عندهم بحكم الجاري فلم يعلم ذلك من المشهور
فتدبر ثم اختار ان الجاري هو السائل عن مادة اقول ان اراد طاب ثراه
بالمادة مطلقها ولو كانت ظاهرية فلم لا يحكم بكون ماء الحمام والماء القليل
السائل عن حوض كثير الماء من افراد الجاري المبحوث عنه مع انه قال للقطع
بصحة سلب الجاري عن الماء المنصب من الكوز وغيره من الآنية ولذا حمل
في الاخبار ماء الحمام اذا كانت له مادة بمنزلة الجاري مع انه جار من المادة
حقيقة ومنه يظهر ان توصيف ماء الحمام في بعض اخباره بالجريان باعتبار
المعنى اللغوي انتهى فهذه العبارة كالصريحة في ان ماء الحمام ليس من افراد
الجاري المبحوث عنه وان اراد من المادة ما يكون كامناً في بطون
الارض كان الجاري بعض الماء الخارج من الارض ومرجعه الى النابع بالتفسير
الذي فصلناه من قبل فلا تغفل واذا تقرر هذا اتضح منه ان للماء
الجاري عدة افراد احدها النهر السائل على الارض الخارج من عين
بالاتصال والاستمرار وثانيها الماء القليل السائل على الارض مع خروجه
بالاستمرار من العين كذلك وثالثها الحفرة التي تحفر في شط النهر المذكور

فیصل العلو بانھا تنز منه وتترشح بمائه فانه یکون من افراد الجاری ایضا لانه من ابعاضه واجزائه مع الاتصال ورابعھا البئر والحفرة اذا کانت فی قعر کل منھما عین الماء وقد یطلق علی الحفرة الکذائیة اسم الغدیر او العین وخامسھا البئر والحفرة اللتان ینبع الماء من بعض اطرافھا خروجا قویا عن بعض الثقوب او الشقوق کما ھو شان النابع فی خروجه من الارض غالبا واما البئر وکذا الحفرة التی تعرق بالماء ای یحصل من اطرافھا الماء کالعرق من بدن الانسان سواء یعبر عنه بالنز او الرشح مع بعدھما عن ماء اخر مطلقا ففی عده من افراد الجاری تردد للتامل فی صدق النابع علی مائھما والظاھر ان یحول علی ذوی التجربة والفقھاء من اهل العرف فان حکموا بکونه نابعا ادرج فی افراد الجاری والا فلا ولکن علی التقدیرین تکون کل واحدة منھما ذات مادة التی ھی اعم مطلقا من الینبوع لان المادة عرفت فی اللغة بانھا الزیادة المتصلة مع الاعانة والتقویة فھی قد تکون ینبوعا وقد تکون غیرہ کمادة الحمام ومن ھھنا یستنبط عدم صدق الجاری علی الثمد الذی قال بعض الفقھاء انه ماء یجتمع تحت الرمل من ماء المطر محقونا اذا انکشف عنه ادنه الارض وقال بعضھم ھو من المیاه التی علم کونھا فی محل کانت فوق الارض فاستکنت تحتھا فتردیھا الارض بعد الکشف عنھا

كالمستنقعة في الاراضي الرملية التي هي مصابة الامطار او مجمع السيول
وقال اهل اللغات كالجوهري انه الماء القليل الذي لا مادة له انتهى
واذا لم يكن ذا مادة اصلا فكيف يكون تابعا مع كونه اخص منه
مطلقا فلا مساغ لاجراء حكم الجاري عليه فضلا عن عدة من
افراده هذا فان قيل صدق الجاري على ما عدا الاول من الاقسام
المزبورة في حيز الاشكال بل المنع لعدم الاطلاق العرفي فيها ولعدم
دلالة اللغة على صدق الجاري على مطلق النابع ولو لم يكن سائلا على
وجه الارض وان سلم كان من باب التعارض بين العرف العام واللغة
فيلزم ترجيح الاول على الثاني كما تقرر في محله قلت فيه اولا ان احتمال
الاطلاق بالنسبة اليها وعدمه متساويان فيكون مشكوكا وثانيا
لو سلم ذلك اي سكوتهم جميعا عنه بالنسبة اليها بالخصوصية فالتصريح
ايضا بعد ثبوت المعنى الكلي الذي تلك الاشياء من افراده ولا يلزم حينئذ
التعارض ايضا لان منشاءه ان يصح منهم سلبه ونفيه عنها وهو غير ثابت
فان السكوت عن الاطلاق لا يستلزمه مضافا لكن التسمية امر خارج عن المفهوم
اخر كالبئر والغدير لانها باعتبار وجه اخر فلا يحصل التعارض بل يحمل
على ما قد بيّنا وجه التوافق بين الاطلاق العرفي والمعنى اللغوي التحقيق
المفصل ثم فيه دون ابطاله لانه لا يكاد يبعد الثبوت وهو صحة التصحيح

هذا ما تيسر للعبد الخاطي في تنقيح موضع الخلاف واما جعله المتفق عليه

بين المتقدمين والمتأخرين فهو ان الجاري حال كونه كثيرا لا ينجس اصلا

بدون ان يتغير احد اوصافه المعروفة وبعد التغير يطهر بكثرة الماء الطاهر

الجاري من مادته عليه متدافعا حتى يزول التغير ولو زال قبله كفى التدافع

الموجب للامتزاج **واما** ان القليل من الجاري ايضا محكوم بالحكم

المزبور فهو موضع الاختلاف والمشهور نعم بل في الجواهر عن شرح الجمل

لابن البراج نقل الاجماع على عدم نجاسة الجاري مع التصريح فيه بعدم الفرق

بين القليل والكثير ومثله عن الغنية الى قوله وعن حواشي التحرير نقل

الاجماع صريحا على عدم اشتراط الكرية وربما ظهر من المصابيح دعوى

الاجماع ايضا ثم قال ره ويمكن للمتامل المتروي في كلمات الاصحاب

تحصيل الاجماع على عدم اشتراط الكرية انتهى **وخالفه** العلامة

في بعض مصنفاته وحكى المخالفة ايضا عن الصدوقين وعلم الهدى

وعن بعض من تاخر ولكن يستفاد من البرهان عدم ثبوتها ولذا قال

فيه لا نعرف الخلاف الصريح الا للفاضل في القواعد والارشاد وبعض

كتبه دون بعض انتهى **والاقوى** هو المشهور لوجوه **الوجه**

الاول الاجماع المنقول نقلا مستفيضا مقاربا للمحقق فكفى حجة في

المقام **الوجه الثاني** الاصل بل الاصول وهي اصالة طهره ومطهريته

مطلق الماء واصالة عدم اشتراط الكرية في كل فرد من افراده واستصحاب
بقائه وان كان قليلا على الطهارة واستصحاب طهارة ما يلاقيه من البدن
ونحوه بعد ملاقاته النجاسة واصالة البراءة عن تطهيره واستصحاب صحة
الصلوة لو اتصل الماء المزبور بالمصلي في الاثناء وهكذا **الوجه الثالث**
الاحاديث الخاصة الحاكمة بعدم تنجس الجاري مطلقا بدون التغير
وقد ذكرناها في صدر المسئلة مع انجبار ما فيها بما مر وبغيرها من الاخبار
ومنها رواية سماعة قال سألته عن الماء الجاري يبال فيه قال لا باس
به لان الظاهر كون جملة يبال خبرية لا استفهامية **ومنها**
ما تضمن تشبيه ماء البئر بالجاري كالصحيح هو بمنزلة الجاري لظهور ان علة
الالحاق في المشابهة والحكم هو المذكور في غيره من وجود المادة وانه
لا فرق في عدم انفعالهما بين ان يكونا قليلين او كثيرين لذلك فلو كان الكرية
شرطا في الجاري كما في الراكد لم يكن وجه يعتد به لتشبيه ماء البئر بخصوص الجاري دون
الراكد كما لا يخفى على من له ذوق سليم استيناس بكلمات الشارع المشحونة بالحكمة والمصلحة **ومنها**
المتضمن لتشبيه ماء الحمام بالجاري كصحيح ابن سرحان ان ماء الحمام بمنزلة
الجاري بالتقريب القريب مما تقدم ولكن قال بعض المحققين من متاخري
المتاخرين انها ادل على خلاف المطلب بناء على اشتراط بلوغ المادة المعتبرة
في ماء الحمام لو بجمعيته مع ما في الحياض كرا لان مقتضى التنزيل

تساوی الشیئین فی الحکم نعم لو قیل ان ماء الحمام بعد تقییدہ بالکریۃ او التمنزلۃ مطلق الجاری لثبت المطلوب لکنہ خلاف ظاہر الطلاق اللفظ ودلیل اشتراط الکریۃ فی ماء الحمام لایوجب ملاحظۃ التقیید فیہ فی ہذا التنزیل بل لا وقع للتنزیل بعد اخذ الکریۃ فیہ **اقول** لایبعد ان یقال ان المراد فی الصحیحۃ بماء الحمام خصوص الماء الذی یکون فی الحوض الصغیر القلیل الماء کما یستفاد من الکلام المحقق الموصوف فی مبحث ماء الحمام وقد صرح بہ غیرہ کالفاضل المدقق شارح المختصر حیث قال وحکم ماء الحمام القلیل الذی فی الحیاض الصغار المعمولۃ فی الحمامات الخ فکان مفاد الصحیحۃ ان ذلک الماء القلیل الکائن فی الحوض الصغیر حال اتصالہ بمادتہ المتعارفۃ المعتادۃ بمنزلۃ الجاری فکان عکسہ کم المنزلۃ ان الجاری بمنزلۃ ذلک الماء القلیل حال اتصالہ بمادتہ المتعارفۃ المعتادۃ ومن المقررات والمسلمات انہ لاینفعل باتصال النجاسۃ فینبغی اجراء ہذا الحکم علی الجاری مطلقا لاصالۃ عدم التقیید ولابحث عن مقدار المادۃ فی کلا الموضعین لاحالتہما علی المتعارف المستمر والعادۃ الجاریۃ فیہما بل ظاہر التنزیل اجراء حکم ماء الحمام علی خصوص القلیل من الجاری فقط لما عرفت من ان ماء الحمام لایتبادر منہ الا القلیل فی الحیاض الصغار دون الجاری الکثیر مع قطع النظر عن دلیل اخر فضلا عن عدم دلالتہ

على التعليل منه مطلقا ولو قيل هذا في كلمات الصحيحة ادل على المطلب كان على

خلافه واشبعه ومنها صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده

شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان

له مادة فان التعليل بوجود المادة يدل على ان الحكم المزبور يجري

على الجاري ايضا ثم هذه العلة اما للحكم بعدم الفساد كما هو الظاهر

او له وللطهارة بالنزح معا وهو الاظهر واحتمال كونها علة للاخير

فقط خلاف الظاهر واضعف منه ان يكون المقصود منها بيان ترتب

ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح كما ذهب اليه البعض لانه ليس

من وظيفة الشارع بل هذا الاحتمال موهون جدا والوضوح ان ماء

البئر قد اعتبر له الشارع حالتين احدهما ابقائه كما كان بدون

التغير فحكم عليه بانه لا يفسده شيء وثانيهما صيرورته متغيرا

وحكم عليه بالنزح المعين وهو المقدار المزيل للريح والمطيب للطعم الموجب

لطهارة ذلك المتغير بعد زوال تغيره وحينئذ فلم يعتبر للماء المزبور

حالة ثالثة وحكمها فكيف يعتبر كونها علة للحكم المعدوم دون

الحكمين الموجودين ولو قيل بانه ليس فيها الا الحكم الاول والثاني

لا يوجب الحكم بطهارته بل لا يؤثر الا زوال الريح وطيب الطعم

قلت هذا لكنه يوجب الوهن والركاكة في الكلام بحيث لا يكـ

علة الحكم المزبور مع فائدة التعدي في ذكرها ويذكر علة ماليس بحكم
شرعي مع الاستغناء عنه وايضا يدفع هذا الاحتمال ذكر المادة في اخبار
اخر مع جعلها شرطا لعدم تنجس ذي المادة كالصحيح الذي رواه في التهذيب
عن بكر بن حبيب قال ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة وفي الرضوي
عليه السلام ماء الحمام سبيله سبيل الجاري اذا كان له مادة وهكذا وبالجملة
فالرواية بظاهرها توافق القول المشهور وتؤيده كالاخبار المتقدمة عليها
فيمكن عد كل واحد منها دليلا منفردا له ولا اقل من تعاضدها وتائيدها
لما تضمنته الاحاديث الخاصة المتقدمة **وللقول الثاني** وهو مختار
العلامة ره في بعض مصنفاته مايدل على اعتبار الكرية في الاعتصام الدالة
على انفعال القليل عموما والظاهر ان مرجعه الى دليلين **احدهما**
وكانه العمدة في الباب مفهوم قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيئ ونحوه وفيه **اولا** ان الشان في دلالة مفهومه على العموم
وثانيا بعد التسليم فالمفهوم لا يقاوم المنطوق بل المنطوق **وثالثا**
على فرض التكافؤ فمنطوق اخبار القول المشهور معاضد بوجوه عديدة
مفصلة فيما تقدم فالترجيح له لا محالة **وثانيهما** الاخبار الدالة على انفعال
المياه القليلة وهي كثيرة متفرقة في ابواب المياه وتطهير الثواب البدن
والاسار يوان اب الحمام وغيرها حتى حكى ان بحر العلوم وكهف اولى العلوم

مولانا العلامة الطباطبائي طاب ثراه ضبط فيها ستين رواية ولكن قال بعض
المحققين وهو سبطه ما ملخصه انا وجدنا جملة منها كثيرة في الاسانيد
وغيرها ان الاطلاق فيها مساق لبيان حكم آخر من الفرق بين سور الحيوانات
الطاهرة والنجسة او المتنجسة لا لبيان اطلاق الماء بان يكون جاريا
او غيره الى قوله وعدة روايات منها موضوعها غسالة الحمام التي ظاهرها
غير الجاري وان كان من تلك الاخبار ما يسلم عن هذه الموهنات فليس
بمثابة من الصحة الى آخره فيستفاد منه ان الاخبار المعتبرة منها قليلة
وكيف كان ففيها اولا انه ليس في شئ منها عموم لغوي بحيث يشمل الجاري
كما هو ظاهر كلام المحقق المزبور وصريح الجواهر وثانيا بعد التسليم
فهي معارضة بالاخبار السابقة الدالة على طهارة الجاري مطلقا
والترجيح لها بوجوه عديدة مفصلة سابقا فلا كلام في قوة القول
المشهور **واذا عرفت** هذا فاعلم ان الحكم المزبور يجري على الجاري
الذي قررنا انه مطلق النابع ما دام متصلا بالمنبع وان لم يخرج في بعض
الاوقات لصدق الجاري عليه في صورة اتصاله به مع عدم اشتراط
دوام الخروج فلو انقطع عنه بانسداد المجرى كان محكوما بحكم الراكد و
المحقون الذي يشترط في اعتصامه الكرية بالاتفاق فان استمر على
[illegible] الجاري بحكمه وان عاد الى الاتصال عاد

الخلافة وحكمه على الاظهر وهذا العلة يكون مقصود الشهيد الاول
طاب مشهدة مما اشتهر عنه من اعتبار دوام النبع في الجاري لاشتراط
الخروج شيئاً فشيئاً في كل وقت الذي لا يوجد في كثير من مصاديق
الجاري كالعيون الواقفة ولا ان ما ينقطع ولو في زمان يسلب عنه
الحكم في زمان الخروج ايضاً كما قيل لانه تقييد غريب في الادلة لا يرتضيه
فقيه كما ارشد اليه بعض الاعلام والعلم عند الله العليم العلام

المسئلة الرابعة
في بيان مقدار الكر

ويمكن معرفتها اما من جهة المساحة او من جهة الوزن فلطريقان
وكل منهما موضع الخلاف واما الطريق الاول وهو معرفته من
جهة المساحة ففيه ستة اقوال القول الاول مختار ابن جنيد
الاسكافي وهو ان الكر ما يكون مكسره مائة شبر واحتمل اسناده الى
خبر حكي عن ابن بابويه ره انه ذكره في كتاب المقنع حيث قال روى ان
الكر ذراعان وشبر في ذراعين وشبر بتقريب انه لو ترك على ظاهره
بعد اخذ ذراع واحد مركباً من شبرين كما هو المشهور فيكون ذراعان
اربعة اشبار لتطرق فيه احتمالان احدهما الاكتفاء بضرب واحد
فيكون المكسر خمسة وعشرين شبراً وثانيهما ضرب الحاصل المذكور

ثانیاً فی البعد الثالث وهو خمسة اشبار ایضاً فیصیر مائة وخمسة
وعشرین شبراً وکلاهما منزوکان اذلم یذهب الی احد منهما احد من
الاصحاب فینبغی ان یحمل علی بیان الکر المدور وطریق مساحته
ضرب نصف قطره فی نصف محیطه مع کون القطر بقدر ثلث المحیط
علی المشهور ثم ضرب حاصله فی العمود ای العمق کما صرح به
الشیخ بهاء الملة والدین فی کتابه الموسوم بالحبل المتین حیث قال وان
کان الحوض علی شکل الدائرة فطبق خیطاً علی محیطها ثم خذ ثلثه وهو
قطرها بالتقریب المشهور واضرب نصف عدد اشباره فی نصف اشبار
المحیط والحاصل فی عدد اشبار العمق انتهی **فبهذا الاعتبار**
قال مولانا المجلسی طاب ثراه انه لو حملناه علی الحوض المدور بصیر
مضروبه ثمانیة وتسعین وسبعاً ونصف سبع ثم قال انه قریب مما
اختاره ابن جنید فیمکن ان یکون هذا الخبر مستنداً له لان المائة
فی کلامه علی سبیل التقریب دون التحقیق هذا محصل کلامه فی
البحار **اقول** والذی یظهر فی النظر الخاسر انه لا یخلو عن مسامحة
واشتباه لان القطر فی الخبر المذکور بقدر خمسة اشبار فبناء علی
القاعدة المعهودة یکون محیطه خمسة عشر شبراً فنصفه الذی یکون
سبعة اشبار ونصفاً یضرب فی نصف القطر وهو شبران ونصف یحصل

ثمانية عشر شبرًا و ثلثة ارباعه فيضرب هذا الحاصل في العمق وهو خمسة ايضًا فيصير ثلثة وتسعين شبرًا و ثلثة ارباعه وهذا بعيد عن مختار ابن جنيد فكيف يستند اليه على هذا فيضعف بشذوذه وندرته مع عدم ظهور المستند **القول الثاني** مختار بعضهم وهو ان الكر ما كان بمقدار لو القي في وسطه حجر لم يتحرك شئ من جوانبه **اقول** وليس بشئ لعدم الدليل بل هو مخالف للاجماع المركب كما قيل والظاهر ان المراد منه وقوع الاجماع على ان معرفة مقدار الكر منحصر في الطريقين المزبورين اعني لا يعرف الا بالمساحة او الوزن على الوجه المعتبر فيهما وما ذهب اليه هذا البعض طريق ثالث ورائهما فيكون مخالفا لما اتفقوا عليه **القول الثالث** مختار قطب الدين الراوندي وهو ان الكر ما بلغ مجموع ابعاده الى عشرة اشبار ونصف ولم يقل بالتكسير **قيل** انه استدل عليه بخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه في الارض فذلك الكر من الماء انتهى مع ارادة معنى مع من في فيه وفيه ما فيه اما **اولًا** فلان ارادة معنى المعية من في في امثال المقام خلاف الظاهر واما **ثانيًا** فلان المصرح في الخبر اجتماع بعدين

ومجموعهما سبعة وهی اقل من المدعا وآما احتمال التعبیر بهذه العبارة عن الابعاد الثلثة فی العرف فیکون مسلمًا بالنسبة الی ضرب بعضها فی بعض لتحصیل المکسر الذی یرشد الیه فی حین کونه بمعنی الظرفیة لاحین جعله بمعنی المعیة کما هو مدعاه واما ثالثًا فیلزم علی ما ذهب الیه ان لایتعین للکر مقدار من حیث المساحة اصلًا مع اعتبار ما اعتبره فی المقام وذلك لانه اذا کان طول الحوض اربعة اشبار ونصفًا وکل من عرضه وعمقه ثلثة اشبار کان مساحته حینئذٍ اربعین شبرًا ونصفًا واذا کان طوله خمسة اشبار ونصفًا وعرضه اربعة اشبار وعمقه شبرًا کان مساحته اثنین وعشرین شبرًا واذا کان طوله ثمانیة اشبار ونصفًا وکل من عرضه وعمقه شبرًا کان مساحته بمقدار طوله اعنی ثمانیة اشبار ونصفًا فیحصل فی مقدار الکر تفاوت جدًا مثل هذا التفاوت الفاحش مع ان مجموع الابعاد فی الکل بدون الضرب عشرة ونصف والاخیر من امثلتنا هو اقل افراده ولکن باعتبار ان یکون مراده عدم قلة شیٔ من ابعاده عن شبر والا فتشخیص اقلها لایخلو عن کلفة بل تعسر واشکال وبما ذکرنا یتضح لدیك ما فی کلام بعض الفقهاء الامجاد فی بیان الامثلة وتشخیص اقل الافراد ولاسیما بمطالعة کتاب الطهارة للمحقق

المقدس النجفی وشرح مختصر النافع وبیانه هنا بالتفصیل لا یخلو عن
تطویل مع ضعف القول بوجوه اخری کما لا یخفی **القول الرابع**
ان الکر ما کان کل واحد من ابعاده ثلثة اشبار ای ما بلغ تکسیره
الی سبعة وعشرین شبرا **قال** فی المدارک وهو قول القمیین اختاره
العلامة فی المختلف وجدی قدس سره فی الروضه وشیخنا سلمه الله
تعالی الی اخر کلامه **وفی** المستند قال وعند الصدوق والقمیین ما
بلغ سبعة وعشرین واختاره فی المختلف والمحقق الثانی فی حواشیه
علیه وثانی الشهیدین والاردبیلی ووالدی العلامه انتهی **وقال**
عمی المعظم واستادی المکرم فخر المدرسین ممتاز العلما جناب السید
محمد تقی قدس سره فی شرح التبصرة وعن القمیین بحذف النصف
واختاره الصدوق وهو المروی عن علم الهدی وشیخ المفید انتهی
ولکن قال فی المصابیح ان فی نسبة هذا القول الی القمیین نظر من
وجوه **الاول** ان شیخ القمیین واشهرهم وهو الصدوق قد اختلف
قوله فی ذلک وقد افتی فی الهدایة بالقول الاول وعن الثانی فی الامالی
الی الروایة وظاهره ترک العمل به **اقول** هذا انما یتم لو ثبت ان تصنیف
الهدایة متاخر عن الامالی وفی صورة العکس کان الظاهر عکسه **بل**
مع تاخر الهدایة ایضا لا نسلم ظهور ما استظهره لان المستفاد منه

ح ایثار هذه الروایة علی ما ینافیها من الاخبار و الا کان الانسب
ان یترکها و جآء فی موضعها بالدالة علی القول الاخر و اشار الی کلتیهما
فیمکن مصیره الی ما فی الهدایة بنوع من الاحتیاط و یؤید ما قلنا
اختیاره هذا القول فی کتابه الموسوم بالمقنع حیث قال فیه ما
مانقله مولانا المجلسی عنه فی البحار ان الکر ما یکون ثلثة اشبار طولا
فی عرض ثلثة اشبار فی عمق ثلثة اشبار ثم قال فی المصابیح **الثانی**
ان الشیخ فی ف نسب الی القمیین و اصحاب الحدیث بل الی من عدا المفید
و المرتضی ان الکر ثلثة اشبار و نصف فی الابعاد الثلثة **الثالث**
انا لا نعرف هذا القول لاحد من القمیین علی التعیین سوی الصدوقین
و اما غیرهما فلیس له کتاب یعرف و لا مصنف یرجع الیه فی الفقه و
کان النقل عنهم من الشیخ و غیره باعتبار ایرادهم الاخبار الواردة فی
ذلک و الاصل فی نسبة القول بالثلثة الی القمیین هو ابن ادریس
و تبعه علی ذلک العلامة و غیره و بالجملة ففی النفس من هذا النقل شیء
انتهی کلامه طاب ثراه **اقول** فیه **اولا** ان ابن ادریس غیر منفرد
بنقله بل شارکه فیه طائفة من المتاخرین و التبعیة غیر ثابتة
و ثانیا لو سلم انفراد ابن ادریس فمع هذا یصلح لمعارضة نقل الشیخ
خلافه مع انفراده به کذلک و الترجیح علی الظاهر لنقل ابن ادریس

لوجهین احدهما ان فی تصدیق الشیخ یلزم کذب ابن ادریس او
خطائه وفی تصدیقه لا یلزم احدهما بالنسبة الی الشیخ ره لامکان ان
یقال ان القمیین ارادوا به ان الکر المتفق علیه الذی اعتصامه قطعی
هو بزیادة نصف شبر فی کل بعد واما مع عدم زیادته فهو الکر ظنا
اجتهادیا فلا یلزم کذب احد النقلین ویحصل الجمع بین القولین وهو اولی
من الاول وثانیهما ان ههنا یوجد شاهد لما ادعاه ابن ادریس
وهو انه لا کلام فی کونه مختار الوالد الصدوق علی بن بابویه فی رسالته
مع اتفاق الصدوق له فی ظاهر الامالی وصریح المقنع علی المحکی عنهما
مع کونهما الشیخین والرئیسین للقمیین ولیس لدعوی الشیخ طاب ثراه شاهد
مثل ذلک مع افادتکم انه لیس لغیرهما منهم کتاب ولا مصنف یرجع الیه
فکیف لا یکون الترجیح لقول ابن ادریس وهو المدعا واذا عرفت
هذا فاعلموا انه یمکن ان یستدل لهذا القول اولا بصحیحة اسمعیل
بن جابر قال سألت ابا عبد الله ع عن الماء الذی لا ینجسه شیء فقال
کر فقلت وما الکر قال علیه السلم ثلثة اشبار فی ثلثة اشبار ولا یضر
عدم ذکر البعد الثالث لشیوع التعبیر بنحو قولهم ثلثة فی ثلثة
عن الضرب فی الابعاد الثلثة کما افاده شیخ المشائخ الکرام
وهو نظیر ما ورد فی روایة ابی بصیر التی تمسک بها اصحاب القول

الاخبار و قد تقدمت فی کلامنا و ثانیا بمرسلة المجالس حیث قال فیه
مروی ان الکر هو ما یکون ثلثة اشبار طولا فی ثلثة اشبار عرضا
فی ثلثة اشبار عمقا وهی صریحة فی المدعا وضعفها منجبر بعمل جماعة
کثیرة من الاصحاب بعضمو نها و قد اشرنا الیه انفا و ثالثا بالصحیحة
الثانیة لاسمعیل بن جابر التی قد ذکر فی البحار والمحکی عن المدارک
انها اصح الاخبار الواردة فی هذا الباب وهی انه قال قلت لابی عبدالله
الماء الذی لا ینجسه شئ قال ع ذراعان عمقه فی ذراع وشبر سعته
والتقریب یقتضی التفصیل وهو ان فی هذه الصحیحة احتمالات
اظهرها احتمالان الاول ضرب اربعة اشبار فی ثلثة مرة واحدة
فیکون الحاصل اثنا عشر شبرا والثانی ضرب الحاصل المزبور
فی ثلثة اخری وهی البعد الثالث فیبلغ الی ستة وثلثین شبرا وکلاهما
متروکان لعدم ذهاب احد من الاصحاب الی احد منهما فلیحمل علی بیان
مقدار الکر علی طریق مساحة المدور وهی ضرب نصف القطر فی
نصف المحیط کما ذکرناه سابقا فاذا کان القطر ثلثة اشبار کان المحیط
تسعة اشبار فیضرب نصف احدهما فی نصف الاخر یحصل ستة اشبار
وثلثة ارباع ویضرب هذا الحاصل فی اربعة العمق یبلغ الی سبعة وعشرین
شبرا وهو مکسر الکر بعینه عند القمیین فهذا هو الاحتمال الثالث

وقد اورد عليه في الجواهر بقوله وانت خبير ببعد مثل ذلك في الاخبار
لتوقفه على المهارة في فنه المعلوم خلو مثل اسمعيل بن جابر عنه
والا لذكر في ترجمته والاولى حملها على ما تقدم او طرحها انتهى
اقول ويمكن ان يجاب عن قوله ببعد مثل ذلك الخ بان هذا البعد
اقل من البعد في ورود الاخبار المتشابهات مع النص عنهم صلوات
الله عليهم بان في كلامنا متشابها كمتشابه القرآن ومحكما كمحكمه
فما جوز صدور المتشابهات عنهم بدون ذكر شئ من التاويلات
مع كونها ابعد فليجوز صدور مثل الرواية التي نحن فيها وان كان المراد
من الاستبعاد الطعن في سند الرواية فهو مما لا يصغى اليه بعد
تسليم وثاقتها بل صحتها كما اشير اليه فيما تقدم وعن قوله المعلوم
خلو مثل اسمعيل الخ بانه لا يخلو عن حالين اما انه قد عقل مفاد الرواية
اولا على التقدير الثاني يقع الاستبعاد في تركه التعلم عن المعصوم
مع امكانه بل تيسره في الوقت ثم روايتها واشاعتها في الناس بدون
فهم معناها مع كونها عامة البلوى ابعد منه وعلى التقدير
الاول فاما انه قد وجد مفادها منافيا ومضادا للمفاد الصحيح الاولى
التي رواها بنفسه عن خصوص ابي عبدالله ع ايضا او موافقا فان كان
الاول فمن المستبعد عن مثل اسمعيل بن جابر ان يروي عن المعصوم

الواحد في الباب الواحد في المسئلة الواحدة روايتين متعارضتين
متضادتين بل هو بعيد جداً وان كان الثاني حصل المدعا بعد تسليم
دلالة صحيحة الاولى عليه **واما قوله** والاولى حملها على ما تقدم
ومراد الطاب ثراه منه ما ذكره من قبل بقوله ويحتمل حملها على ان المراد
بالسعة انما هو العرض ويكون الطول محذوفاً فيحصل من ضرب العرض
في العمق اثنا عشر وقد يزاد القدم شيئاً يسيراً على الشبر لمقدار ربع
ومقدار الطول ثلثة ونصف لان الغالب زيادة الطول على العرض و
لما دل على انه ثلثة ونصف فيوافق مذهب المشهور انتهى فيمكن ان يقال
في جوابه اولاً بان خبر ابي بصير الذي ذكرناه سابقاً في القول الثالث
وقد جعلتموه دليلاً على القول المشهور الاتي وهو مختاركم هو نظير
هذه الصحيحة في ذكر بعدٍ واحدٍ مع العمق وحذف الثالث فبناء على
توفيقكم بينهما يلزم ان يراد من البعد المذكور فيه مع العمق انه العرض
فكان المحذوف هو الطول وبحكم الغلبة يلزم ان يكون الطول من العرض
فلقائل ان يختار كون الطول المحذوف بقدر ثمانية اشبار اي قريباً
من ضعف العرض كما هو الاغلب فيبلغ حينئذٍ الى ثمانية وتسعين
شبراً فكان اقرب الى مختار ابن جنيد الذي هو المائة كما ذكره مولانا
المجلسي وقد سبق منا تفصيله وعلى هذا ينعزل الخبر عن كونه دليلاً

لمختار کم بل وھکذا ینعزل عنہ فی کل صورۃ تفرض مع التفاوت الفاحش
بین العرض والطول فلم یکن بدٌّ من فرض المحدوث بمقدار الموجود بقرینۃ
الذکر وھذہ القرینۃ موجودۃ فی الصحیحۃ المبحوث عنھا ایضًا فلا یصح الحمل
المدعا و **ثانیًا** مع عزل النظر عما مر نقول کما انہ یحتمل حملھا علی ما بہ
یحصل التوافق بین مفادھا ومفاد الخبر المزبور فیکونان دلیلین للقول
المشھور کذلک یحتمل حملھا علی ما یوافق مرسلۃ المجالس بعد انجبارھا بما مر مع
کونھا اصرح منہ دلالۃ علی مختار القمیین فیکونان دلیلین لہ فیقع التعارض
بین الاحتمالین والترجیح للثانی بدلالۃ الصحیحۃ الاولی علیہ ایضًا مع اتحاد
الراوی الذی ھو قرینۃ اخری لہ واللہ یعلم **ثم اقول** والذی یخطر فی
تفسیر الصحیحۃ بالطبع العلیل القاصر واداہ بالنظر الکلیل الخاسر ھو انہ
لا یبعد ان تحمل الروایۃ علی بیان خصوص الظرف المدور من ظروف الماء
بدون اعتبار الضرب اصلاً **بان یراد** منہ ان الظرف الذی یکون
عمقہ اربعۃ اشبار حین کون سعتہ ای سطحہ ثلثۃ اشبار من کل جانب
وھذا وصف المدور فھو الماء الکثیر المعتصم **وھذا** انسب بالخطاب
الی العوام لکونہ اسھل واقرب الی الافھام **لا سیمًا** بالنظر الی ما تقرر
فی محلہ من ان الکر کان فی اصلہ مکیالاً مدورًا فلا ضیر لو ذکر فیہ خصوص
حکم المدور بھذا بالنسبۃ الی العوام **واما الخواص** ای فقھاء المذھب

فیمکن لهم تعدیة الحکم الی غیر المدور من المربع والمثلث والمثمن و نحوها بتنقیح المناط للقطع بان الحکم باعتصام ماء الظرف المفروض لیس الا لکونه بهذا المقدار المخصوص فیجوز لهم اولاً استعلام ذلک المقدار مساحة لا بحسب قاعدتها المقررة المفیدة للعلم کالقاعدة المذکورة من قبل ثم الحکم کلیة بان کل ماء یکون مساحة بهذا المقدار فهو کر ای کثیر معتصم سواء کان مدوراً او غیره فیکون المآل واحداً مع سلامة هذا التقریر عن عمدة الایرادات الموردة علی الاحتمال المتقدم وهی الخطاب الی العوام بما هو ابعد من افهامهم و یتوقف علی المهارة فی فن الحساب و بالجملة فللروایة المسطورة علی ما بیّنا ظهر و بطن ظاهرها انیق و هو بخطاب العوام و افهامهم حقیق و باطنها عمیق الذی یصل الیه الخواص بالتدبر و التعمیق و ما هذا شانه کیف یستبعد صدوره عنهم صلوات الله علیهم مع کونهم فی صدد هدایة العباد بانحاء الدلالة و انواع الارشاد و العلم عند العلیم الوهاب و هو الموفق للمهم الحق و الصواب **القول الخامس** ان الکر ما کان کل واحد من ابعاده ثلثة اشبار و نصفا ای ما بلغ الی اثنین و اربعین شبراً و سبعة اثمانه مکسراً و هو المشهور علی المشهور و قد استدل له بروایة ابی بصیر قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن الکر من الماء کم

يكون قدره قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار
ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر من الماء وايضا بخبر الحسن بن
صالح الثوري عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كان الماء في الركي
كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة
اشبار ونصف عرضها مع انجبار ما فيهما من ضعف السند والدلالة بالشهرة
وبالاجماع المنقول اقول وفي الكل بحث اما الخبران فمعارضان
بالصحيحة الاولى لاسمعيل بن جابر ومرسلة المجالس المذكورتين في ادلة
مذهب القميين وهو القول الرابع في كلامنا مع الرجحان بصحة احديها
واما الشهرة فمعارضة بالمثل لما بينا ثمة من انه مختار علم الهدى
وشيخه المفيد وعلي بن بابويه والصدوق في كتابيه ومذهب جميع
القميين على الظاهر مع كثرتهم ويؤيده ما في المحكي عن مفتاح الكرامة
من ان الشيخ البهائي ادعى شهرته ايضا فجعل القولين متساويين فيها
انتهى اقول وهذه هي الشهرة القدمائية وللقول الرابع حصل
المزية على الخامس بالشهرة المتاخرة كما افادها المعظم في شرح التبصرة
حيث قال في موضع منه فعن الشهيد والمقداد وابن ادريس وغيرهم
انه قد عمل عليها جملة القميين فيتقارب حينئذ القولان من القدماء
لكثرة القميين ويزداد هذا شهرة بين المتاخرين كما افاد سيدنا

ثم ادعى على الرواية ... عمل ... سنه عفي عنه

السنا بحر العلوم انتهى كلامه رفع في الجنة مقامه وعلى هذا فينبغى
ان يقال للرابع انه اشهر الاقوال لا ان عمل بعض الاصحاب من
قلة الذاهبين اليه او شذوذه واما الاجماع فان اريد منه الاتفاق
على ان هذا المقدار من الماء كثير لا يتاثر بالنجاسة فهو مسلم لان الظاهر
انه ازيد من الكر المعتبر وان ازيد ان الاقل منه مطلقاً ليس بكر فهو موهون
بل ممنوع لوجود المخالف بل مع شهرته ولذا قال المحقق في المعتبر على ما نقله
عنه في المدارك ولا نصغى الى من يدعى الاجماع هنا فانه يدعى الاجماع في محل
الخلاف انتهى فملخص الكلام في هذا المقام ان للقول الرابع ترجيح على
الخامس من وجوه اولاً بصحة رواية اسمعيل المذكورة وثانيا بتاً صدها
بصحيحة الثانية بالتقريب الذى قدمناه وليس للخامس صحيحة واحدة
فضلاً عن صحيحتين وثالثاً ببعده عن احتمال التقية بخلاف الخامس
فان استاذ الكل في الكل العالم الرباني جناب آقا محمد باقر البهبهاني طاب
ثراه قد احتمل في حاشية المدارك حمل الخبرين الدالين عليه على التقية بالتقريب
المذكور ثمه ورابعاً بمزية الرابع بالشهرة بين المتاخرين كما اشير اليه
فيما تقدم وحينئذٍ فلا كلام في انه بهذه المرجحات يكون ارجح واقوى
ومقتضاه جعل دليل الخامس معزولاً ومطروحاً ولكن نقول ان ههنا
طريق الجمع بوجه حسن وهو حمل ما زاد على الاقلين على الاولوية والاستحباب

مضر اماته بالاعتبار العقلي اولى وا قدم من العزل والطرح في الباب كما هو
غير خاف على ارباب الالباب والعلم عند رب الارباب **القول السادس**
ما نقل عن جمال الدين ابن طاؤس وهو العمل بكل ما روى في المقام **واقول**
والجواب عنه بالاختصار ان اراد منه ان الكر هو ما اختاره القميون
وان كل ما زاد عليه محمول على الاولوية فلا بحث والا كان شيخوخيا بما مر في
نصرة القول المزبور وقد اتضح عليك من كل ما حررناه ان القول الرابع
هو اجود الاقوال واقواها فهو المختار في المقام هذا ما سنح للعبد القاصر
المستهام في تنقيح المرام بتوفيق الله ذي الفضل والانعام وحسن تائيده و
هو العليم العلام **اما الطريق الثاني** وهو معرفة الكر من حيث الوزن
فاعلم ان حده من هذه الجهة الف ومائتا رطل بالاجماعات المنقولة
فوق حد الاستفاضة كما في الدلائل وقال في الجواهر اجماعا منقولا بل و
محصلا وسنة الى آخر ما افاد ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير قال عن
بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف
ومائتا رطل انتهى **ثم** الرطل ثلثة عراقي وهو مائة وثلثون درهما شرعيا
ومدني وهذا هو مع زيادة نصفه فهذا مائة وخمسة وتسعون درهما
ومكي وهو ضعف العراقي فهو مائتان وستون درهما على المشهور في الكل بل
بلا خلاف فحجة وارادة المكي من الرطل الواقع في المرسلة المذكورة محتملة غيره

لانه مما لم يذهب اليه احد من الاصحاب على الظاهر بل باطل بالاجماع المركب
فبقى الاولان وكل منهما لبعض الفقهاء مذهب **فقيل** المراد منه في المرسلة
العراقي وهو قول الشيخين ومعظم الاصحاب كما في شرح التبصرة وقال في
الوجيزة كالدلائل انه المذهب المشهور **وقيل** المدني وهو مختار
الصدوق وعلم الهدى **اقول والاول** متجه لصحيحة محمد بن مسلم
عن الصادق عليه السلام قال الكر ستمائة رطل وقد انعقد الاجماع على
انتفاء الكرية لو كان الماء بقدر ستمائة رطل عراقي او مدني فلا بد من
الرطل الواقع في هذه الصحيحة الرطل المكي مؤيدا بان السائل وهو محمد بن
مسلم من طائف وهو من قرى مكة فاعتبر فيها عرف السائل واظن
ان بعض المحققين من متأخري المتأخرين قال في بعض كتبه ان الكلام
المزبور قد صدر عن المعصوم حين كونه عليه السلام في مكة فالمتحد عرف
السائل بعرف البلد **واذا ثبت** هذا كانت ستمائة رطل مكي بقدر
الف ومأتي رطل عراقي فهذه الصحيحة مع كونها دليلا برأسها مفسرة
لمرسلة ابن ابي عمير السابقة ايضا فهذه احدى القرائن لارادة العراقي
من رطل المرسلة المزبورة **والثانية** ان هذه الصحيحة قد رواها
ابن ابي عمير ايضا بطريق اخر فلو لم يكن ما فسرناها به لزم التناقض الصريح
ولم يرض به الراوي ذو المستمع **والثالثة** ان هذا المقدار من الماء

اقرب الی ما یکون مکسرہ من حیث المساحۃ سبعۃ وعشرین شبراً
بل لا یبعد الاتحاد بینہما عرفاً وقد اخترناہ ثمہ بعد التنقیح والتحقیق
فلنختر ہٰذا فی ہذا والرابعۃ مجموعۃ القرائن الباقیۃ المفصلۃ فی
الدلائل وشرح المختصر النافع وغیرہما وان کان ضعف ما فی کثیر
او کل منہا منفرداً والثانی من القولین لیس لہ ما یعتمد علیہ کما ہو
مفصل فی الکتابین فکان مطروحاً من البین والعلم عند اللہ سبحانہ
ولہ الحمد فی النشاتین وصلی اللہ علی نبینا والہ المصطفین ۵

المسئلۃ الخامسۃ

اعلم ان المائعات النجسۃ غیر الماء من لبن ودبس وعصیر ونحوہا
لا تقبل التطہیر مع بقاء اسمہا وحقیقتہا بالماء القلیل ولا الکثیر ۵
وذلک لعدم حصول العلم بوصول الماء مع بقائہ علی اطلاقہ
الی کل جزء جزء من اجزائہا النجسۃ ولا یتصور التطہیر بدون ذلک
وانما قیدناہ ببقاء اسمہا وحقیقتہا لان فی صورۃ استہلاکہا فی
الماء الکثیر یحکم بطہارتہا البتۃ ولکن یؤل ذلک الی الحکم ببقاء الماء
علی طہارتہ للاتحاد بینہما ظاہراً فلم یبق ما سوی الماء اما فی الواقع
ونفس الامر لانقلاب اجزائہا الی الاجزاء المائیۃ اوفی الظاہر لشدۃ
امتزاجہا بالماء بحیث یحکم بفنائہا عرفاً وکیف کان فالظاہر ان الطہارۃ

في هذه الصورة انما تحصل في ما عدا الدهن منها واما الدهن
فالظاهر عدم امكان استهلاكه بالماء عادة بحيث لا يبقى له اسم
ولا اثر لان التجربة شاهدة بامتناعه عن اختلاطه والامتزاج
معه امتزاجا يحكم بفناء اجزائه عرفا فلو طرح قطرة منه في الماء
فيابى الا الاستعلاء فوق سطح الماء وان عاقه عنه عائق بقي تحت
الماء مع امتناعه عن نفوذ الماء فيه وكذلك اذا لطخ القرطاس
ونحوه بالدهن الكثير من جميع اطرافه فيغمس في الماء ثم يخرج عنه
لم يصل الماء الى ما تحت الدهن من القرطاس بخلاف القرطاس الغير
المدهن كما لا يخفى بل قيل باستحالة مداخلة الماء في جميع اجزائه
يعني الدهن وانه مع الاختلاط لا يحصل له الا ملاقات سطوح اجزائه
المنقطعة ومن الاخبار ما يؤيد ما ذكرناه بل يشهد له خبر العسل في
الصيف اذا ماتت فيه فارة والروايات الواردة في السمن والزيت
الذائبين المشتملة على النهي عن اكلهما مطلقا والامرة باسراج السمن
او الزيت المذكورين وكذلك الخبر الامر باهراق المرق النجس فالقول
المحكي عن العلامة اعلى الله دار الكرامة بطهارة الاشياء المزبورة
وان خرج الماء عن الملاقة واضح الضعف لما فصلناه فيما تقدم كالقول
الاخر على ما حكي عنه ايضا في خصوص الدهن المتنجس بانه اذا طرح

في كرّ ووصل الماء الى جميع اجزائه طهر لا ندرة ان اراد به طهارة الدهن
المتنجس بمجرد وقوعه في الماء وان فرض عدم نفوذ الماء في ثخن
قطرات الدهن واعماقها ففساده ظاهر او بعد النفوذ مع بقاء الماء
على الطلاقة فان كان ذلك مع ادعاء وقوعه وامكان حصول العلم
بنفوذه كذلك عادة ففيه اولا ان الظاهر عدم وقوعه عادة وعرفا
حتى قيل باستحالته كما مر وثانيا بعد تسليمه فدعوى امكان العلم به في
غاية الخفاء بل في حيز المنع كما يشهد به التجربة وان كان بدون
الادعاء المزبور بل مبنى الحكم على مجرد الفرض والتقدير فلا يرجع البحث
عنه الى طائل بل كان اشبه بالنزاع اللفظي فالمسئلة بحمد الله المتعال
خالية عن الاشكال **واذا تقرر ذلك** فالان نشرع فيما هو المهم
منها عندنا وكان ذكرنا اياها على طريق التمهيد له وهو انه اذا تلطخ بعض
اعضاء الانسان بالدهن المعتد به بل الفاحش فهل يجزيه في الغسل
او الوضوء تغسيل ذلك العضو واجراء الماء عليه بدون ازالة الدهن
اولا والذي يقوى في النظر هو الثاني لما عرفت في المسئلة المتقدمة من ان من
شان الدهن الامتناع عن اختلاط المياه وعن تمكينه للنفوذ في
اجزائه واذا لم يمكن وصول الماء تحت كل جزء جزء من الدهن فكيف
يحصل اغتسال الجلد الذي تحت اجزاء الدهن سلمنا امكان وصوله

عادة ولكن الاصل عدم وصوله فحصول العلم بوصوله مع بقاء الماء
على اطلاقه متعسر بل متعذر فلا يحصل المطلوب. ايضا وان فرض
عدم العلم بمانعيته لان الشك في ان الشئ مانع اولا يكفي في لزوم ازالته
وقد صرح به سيد الفقهاء الاعلام في دلائل الاحكام حيث قال اذا
كان في محل الغسل الواجب حائل معلوم الحيلولة وجب ازالته اجماعا
وان علم عدم المانعية لم يجب ازالته اجماعا وان شك فيها فالاقوى
وجوب الازالة ايضا الى آخر ما افاده وقال العلامة النجفي في الجواهر بعد
ذكر الشقوق في الحاجب هكذا وان كان الثالث اي ما علم وجوده و
شك في صفته يعني بها المانعية فالظاهر وجوب العلم بوصول الماء
الى البشرة بازالته او بتحريكها وغيرهما لعدم قيام السيرة في مثل ذلك
والاعتماد على اصالة عدم وجود الصفة بعد تسليم صحته معارض باصالة
عدم وصول الماء و عدم الفراغ قال ويشير اليه قول الكاظم عليه السلام
في صحيح اخيه قال سألته عن المراة عليها السوار والدملج في بعض
ذراعها لا تدري يجري عليها الماء تحته ام لا كيف تصنع اذا توضئت
او اغتسلت قال تحركها و تنزعه حتى يدخل الماء تحته انتهى فهذا
الكلام كالاول ينادي بازالة ما شك في مانعيته و الظاهر بل الاظهر
ان الدهن الفاحش كذلك وان سلم عدم العلم بمانعيته فان قلت سلمنا

عدم اختلاط الدهن بالماء ولكن لا نسلم كونه مانعا شديد المنع عن نفوذ
الماء في اجزائه لعدم مقاومته الماء مع قلته في مقابلة الماء الكثير لغلبته
عليه قلت يمكن استنباط جوابه مما سبق **وبالجملة** فالامر لا يخلو
عن ثلث اما ان ماء الغسل قد ازال الدهن بجميع اجزائه عن محالها
او ابقاها ولكن نفذ الماء في جميعها حتى وصل الى كل جزء من اجزاء الجلد
الذي كان تحتها او جرى الماء على السطوح الظاهرية للدهن بدون
النفوذ اما الاول ففاسد على طريق الكلية لشهادة التجربة على خلافه
فانه لو كان كذلك لما وجد من اجزاء الدهن شئ على ذلك المحل قط بعد
مطلق التغسيل مع ان وجود الدهن في اكثر المواضع بعد التغسيل يكون بديهيا
لا سيما بعد التغسيل بالماء البارد **نعم** لو فرض العلم بزواله به كالماء الشديد
الحرارة فلا كلام في صحة الغسل لكنه خروج عن محل البحث لان الكلام مع
بقاء الدهن لا مع فرض زواله واما الثاني فهو محل النظر لان وصول الماء
الى كل جزء من اجزاء الجلد مشكوك وقد مر آنفا وجوب ازالة ما شك في مانعيته
واما الثالث فهو المدعا لان فيه الاعتراف بعدم وصول الماء تحت
الدهن نعم لو كان الدهن خفيفا ابتداء او بعد نفوذه في الجلد بحيث
يحصل العلم بوصول الماء مع بقاء اطلاقه الى جميع اجزاء البدن وبعدم
مانعيته عنه فلا كلام في صحة الغسل والوضوء كما في الدسم الذي يعلو اللحم

او الجلد فانه لا یمنع من نفوذ الماء فیه وعن وصوله الی البدن ولذا یطهر بالقلیل تبعا لها فضلاً عن الماء الکثیر کما صرح به فی جامع المقاصد وقال فی الجواهر بل هو مقطوع به من السیرة والعمل فی سائر الاعصار والامصار انتهی **ولکن** یمکن الحکم بکراهة هذا المقدار الخفیف من الدهن فی حالة الغسل کما یومی الیه خبر کراهة الادهان قبل ایقاع الغسل وهو وان کان مطلقاً بالنسبة الی بقاء الدهن علی البدن قلیلاً او کثیراً فیکون بظاهره مؤیداً لخلاف ما ادعیناه ولکن لا بد من ان یحمل علی ما ذکرناه جمعا بین الادلة کما ان ما فی صحیح ابراهیم بن ابی محمود قال قلت للرضا علیه السلام الرجل یجنب فیصیب راسه وجسده الخلوق والطیب والشیء اللزق مثل علک الروم والطراز وما اشبهه فیغتسل فاذا فرغ وجد شیئا قد بقی فی جسده من اثر الخلوق والطیب وغیره فقال لا بأس محمول علی ارادة الصبغ ای اللون المحض ولا اثر غیر المانع عن وصول الماء الی الجسد ونحو ذلک وکذلک خبر اسمعیل بن ابی زیاد عن ابی جعفر عن ابیه عن ابائه قال کن نساء النبی اذا اغتسلن من الجنابة یبقین صفرة الطیب علی اجسادهن وذلک لان النبی امرهن ان یصببن الماء صبا علی اجسادهن محمول علی ذلک ونحوه والا کانا مطرحین کما صرح به فی الجواهر والله یعلم هذا بالنسبة الی التغسیل ای اذا کان الدهن علی المغسول واما اذا

کان علی الممسوح فی حالة الوضوء فالظاهر عدم صحة المسح علیه لذلك
بناء علی لزوم ظهور اثر المسح علی الممسوح وعلی لزوم جفاف الممسوح قبل المسح
اما الاول فقد اومأ الیه فی الدلائل بقوله ثم ان ظاهر النص والفتوی
لزوم تاثیر رطوبة الماسح فی الممسوح راسًا ورجلًا وقال فی الجواهر ومن
المعلوم انه یستفاد من النظر فی تلك الادلة المتقدمة ایجاب ایصال البلة
الی الممسوح بواسطة الید ثم قال بعد تلك العبارة فی موضع اخر بل الجمیع
یشترطون تاثیر الممسوح بالمسح وان لم یظهر للبصر انتهی **اقول** المراد منه
هو حصول شیء من بلة الماسح فی الممسوح کما صرح به فی المستند ومن
الواضح انه اذا کان الدهن المعتد به علی موضع المسح من الراس او الرجلین
لا ینتقل من بلة الید الیه شیء لمنع الدهن عن ذلك بل الظاهر هو العکس
ای ینتقل بعض الدهن الی الید فکیف یحصل تاثیر رطوبة الماسح مع امتناع
الممسوح عن التأثر **واما الثانی** فبیانه موقوف علی ترجیح هذا القول مما قیل فی
لزوم جفاف الممسوح وعدمه فاعلم ان بعضهم قوی الاول لاشتراط جفاف الممسوح ولکن الظاهر انه
لم یکن المراد منه الجفاف الحقیقی بل الاعم منه ومما یکون فیه
نداوة لا یعبأ بها لغایة قلتها بحیث لا یقال فی العرف بانتقال شیء
منها الی الید الماسحة وهی التی یحکم باستهلاکها فی ماء الماسح
فانها لا تضر فی صحة المسح علی الاظهر بل قال فی المستند لا یضر

نداوة محل المسح قبله ان استهلك فی نداوة الماسح اجماعًا وعلی هذا فلا یصح المسح مع عدم جفاف الممسوح بالمعنی المذکور **الثانی** صحة المسح مع رطوبة الممسوح مطلقًا حتی لو غلب ماء الممسوح علی بلة الماسح بل ولو صار ماء الماسح مستهلكًا فی بلة الممسوح **الثالث** التفصیل فالصحة مع غلبة بلة الماسح وانعدام فی العکس مستند هذا القول هو صدق المسح وتحقق الامتثال **وفیه** انه ان ارید صدق مطلق المسح بمعنی امرار شیئ علی شیئ فمسلم ولکن هذا امر اخر هو المسح ببقیة ماء الوضوء وهذا لا یصدق عند ذلك وان ارید امتثال کلا الامرین فممنوع فان قیل الامر الاخر لیس الا الامر بالمسح بالید التی تکون متبلة ببقیة ماء الوضوء وقد حصل قلنا لیس کذلك بل المامور به ان یمسح بالبلة الباقیة علی الید بالید وهذا لا یتأتی الا بان یمسح ببلة الید منفردة لا ینضم الیها رطوبة اخری وان کانت الضمیمة مغلوبة وما یتخیل حینئذٍ من صدق المسح بالبلة عرفًا ففیه انه من المسامحات العرفیة لا من الحقائق الاصلیة وبهذا ینکشف علیك ضعف القول الثانی ایضًا بل بالطریق الاولی کما لا یخفی فحینئذ اقویها القول الاول مضافًا الی ما فیه من الاحتیاط فعلی ما اخترنا یبطل المسح اذا کان الممسوح مبتلًا بایة رطوبة کانت من الماء والعرق ونحوهما فضلًا عن الدهن الذی یمنع نفوذ الماء وامتزاجه

كما ذكرناه فيما تقدم وهذا ما سنح في المقام للعبد المستهام والعلو عند

الله العلامة

المسئلة السادسة

قال العلامة في محكي المنتهى ولو شك في كون الصوف او الشعر او الوبر

من ماكول اللحم لم تجز الصلوة فيه لانها مشروطة بستر العورة بما

يوكل لحمه والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط واشكله في المدارك

وتبعه المحدث البحراني بانه يمكن ان يقال ان الشرط ستر العورة والنهي

انما تعلق بالصلوة في غير الماكول فلا يثبت الامع العلم بكون الساتر

كذلك ويؤيده صحيحة عبد الله بن سنان قال ابو عبد الله عليه السلام

كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه

بعينه فتدعه انتهى ومثلها صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه

السلام في اشتراء الابل والغنم من السلطان الجائر قال عليه السلام

ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى

يعرف الحرام بعينه وقد مال اليه الفاضل الخراساني حيث قال لقائل

ان يقول النصوص على المنع من ملابسة ما لا يوكل ليس لها عموم

ظاهر لغويا او عرفيا بحيث يشمل المعلوم والمشكوك بل ان عمومها

مستفاد بقرائن الاحوال واطلاق السوال وعدم الاستفصال

وغير بعيد انصرافها الى الافراد المعلومة كونها مما لا يوكل لحمه و
عمومها بالنسبة اليها لا ازيد من ذلك وقد ناقش فيه بحر العلوم
المولى الاولى الطباطبائي في مصابيحه على ما حكي عنه حيث منع تبادر
الفرد المعلوم كونه مما لا يوكل لحمه من الاخبار المانعة من الصلوٰة
فيه بل هي شاملة لجميع الافراد سواء كانت معلومة او مشكوكة ثم
قال ولا يشترط في توجه النهي الى امر كونه معلوما بشخصه قطعا هذا
ولو اختصت الاخبار المذكورة بالفرد المعلوم للزوم الحكم بصحة الصلوٰة
في الفرد المشكوك مطلقا ولو تبين بعد الصلوٰة انه مما لا يوكل لحمه
ولا اظن احدا يقول به ثم اورد كلام جده الذي اورده على الحبل
المتين ومحصله ان الوارد في الاخبار ان كل حرام اكله فالصلوٰة فيه
فاسدة ومعلوم ان ما يحرم اكله ليس معناه الا ما يحرم بحسب الواقع
من غير مدخلية المعلومية والمشكوكية في معناه فالتقييد
بالمعلومية خلاف الاصل والظاهر ويعضده وجوب تحصيل البراءة اليقينية
وتوقفه على ذلك ومما ذكر جعل العدالة شرطا في قبول خبر الواحد لان
الله تعالى قال ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فالفاسق من خرج عن
الطاعة واقعا فصار عدمه شرطا ولا واسطة بين الفسق والعدالة
وامثاله مسلم عند المورد وغيره من الشيعة ولا خطاء في الاثنين

وغيره وما مرّ في الخبر المشتبه بالمحصور وغيره هذا ملخص كلامه
طاب ثراه على ما حكى عنه **اقول** خلّص الكلام في المقام ان ههنا
امرين احدهما تنقيح الشرطية اى تشخيص ما هو شرط لصحة الصلوة في
الستر والآخر تنقيح المنهى عنه فيهما من افراد الساتر **اما الاوّل**
فلا يخفى على المتدرب ان الظاهر من الادلة الشرعية هو شرطية
مطلق ستر العورة في الصلوة فان المستفاد من اطلاقها او عمومها
وجوب الاستتار باىّ ساتر كان ومرجعه الى لزوم الاتيان بفرد من افراد
الساتر مع بقاء الاطلاق او العموم في الافراد واوصافها الا ما يستثنى باقامة
دليل خاص فمقتضاه مع ضميمة الاباحة المطلقة حصول الامتثال
اذا اتى بالاستتار باى ساترٍ كان لوجود الشرط مع عدم الاتيان بما يثبت
النهى عنه **اما الثانى** فالنهى انما ورد من ملابسة غير المأكول وهذا
النهى على الظاهر يؤل الى المنع عن تحقق الوصف الخاص في الساتر اى
لا يكون متصفا به مثلا كان بناؤها على اصل الاباحة في الساتر وغيره فلا يكون هذا الامتثال حصول التنجس فيه
بنجاسةٍ خاصةٍ ولا يخفى ان الاصل في كل ساترٍ عدم تحقق ذلك الوصف
فيكون كل ساتر جائزا مجزيا الا ان حصل العلم بتحقق ذلك الوصف المنهى
عنه فلا تبطل الصلوة الا في ساتر يكون حرمته معلومة كنجاسته دون
المجهول واما ما افاده بحر العلوم المولى الطباطبائي طاب ثراه فقد اجاب عنه

سميه الفاضل الالمعي والنحرير الزكي اللوذعي اخي المعظم واستادي المكرم
في شرح الاثني عشرية البهائية حيث قال بعد نقل كلامه رحمهما الله لا ريب
في ان المفهوم مما لا يوكل هو المتصف بعدم الماكولية والمعلومية والمشكوكية
خارجة عن المفاهيم لكن الكلام في الافراد الشائعة المتبادرة هل هي المعلومة
ام اعم ولعل الاظهر اختصاصها بها اذ انعلق النهي به فلا يتحقق مقتضاه
من الحرمة والاثم الا بعد العلم هل يشك في ان المتبادر من امثال قولنا
لا تاكلوا اموال الناس بالباطل ولا تاكلوا الربوا ولا تاكلوا لحم الخنزير وامثاله
هو المنع منها بعد العلم لا الاعم حتى يلزم ترتب الاثم على من لم يعلم ولا يفتقر
ذلك الى تفتيش كل فرد فرد هل هو كذلك ام لا بل الاستناد الى اصالة
العدم كاف ولا ينتقض عليه بالوفاق على فساد الصلوة في المجهول بعد
ظهوره من ما لا يوكل فانه لا يستلزم الحكم بالاثم عليه بل لا اظن احدا
يقول به نعم ما ورد في الاخبار بصورة الاخبار من قوله لا يجوز الصلوة
فيه كالمكاتبات السابقة فلا يبعد ابقاءه على اطلاقه الا ان السؤال
الواقع في بعضها كقوله عندي جوارب وتلك تعمل من وبر الارانب
ونحوه مما هو ظاهر في المعلوم كونه كذلك كما لا يخفى فينصرف
الجواب اليه ومع قطع النظر عن ذلك فثمرته الحكم بالفساد بعد
انكشاف الحال ولا يبعد القول به انما الكلام في استمرار الاشتباه ولا[ظ]

اي الجهل بغيبة

الى المقدمة انما يفيد في المشتبه المقطوع وقوعه في المحصور كالاناءين
المشتبهين واما في غيره فممنوع والتثبت باية التثبت ايضا غير
مجد لعدم ما يدل باطلاقه على قبول خبر الواحد مطلقا بخلاف
المقام لوجود الاوامر المطلقة واستنباط الشرطية من تلك الاخبار
في المسئلة غير مسلم حتى يحتاج الى تحصيل الشرط والاستناد لى
وجوب تحصيل البراءة اليقينية يدفعه اصالة البراءة وعموم اصالة
الاباحة واطلاق الاوامر بالصلوة واشتراط مطلق الستر وخصوص
الصحيحين واما معارضتها بامثال قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وقوله ع الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وشبهات بين ذلك والوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في
الهلكات ومن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن الاخذ با
الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم فالاجود في
الجمع بينها ما اختاره بعض الافاضل من حمل الاخبار الثانية
على الافضلية بصرفها عن ظاهرها او تخصيصها بالقول والفتوى
فلا يجوز الافتاء فيما اشتبه حكمه دون الافعال فالاصل فيها الاباحة
وان اشتبه بالحرام ما لم يعلم بعينه عدا ما استثنى بمقتضى الدليل
والمولى الاولى الطباطبائي بعد ايراد الاخبار المتعارضة وطريق الجمع

لم يجب عنه بشيء بل اقتصر على قوله وعندي في هذه الحجة نظر ولم يبيّنه ولعله ناظر الى ثبوت الشرطية كما هو صريح بعض كلامه وقد دريت ان اثباته من تلك الاخبار عسير جداً هذا والفاضل المحقق النجفي بعد تسليم اكثر ما مضى في تضاعيف الكلام استند في استنباط الشرطية الى موثقة ابن بكير السابقة ان الصلوة في كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا يقبل الله تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله حيث قال فالاولى حينئذٍ الرد دعوى ظهور قوله في الموثق المزبور لا يقبل الله تلك الخ في اشتراط المأكولية في الساتر ولعله غاية الجهد في تلك المسئلة ولقائل ان يقول ان الظاهر المتبادر منها عدم صحة الصلوة فيما علم حرمة اكله حتى يصلي في غيره فان اضافة الغير الى العائد مما يشعر بتعيين ما يعود اليه عند المصلي كما لا يخفى وتفسيره فيما بعد بما احل لا ينافيه انتهى بعض كلام الاخ المعظم طاب ثراه وحاصله انه قد سبق ان المتبادر من المنهي عنه انما هو الفرد الذي يعلم حرمته مثل لا تأكل لحم الخنزير ونحوه واما ما هو ظاهر في الحكم الوضعي من فساد الصلوة وبطلانها فهو وان كان مما يحتمل فيه الاعمية بالنسبة الى الفرد المعلوم حرمته

ومشکوکہا ولکن بقرینۃ کون السؤال فی بعض الاخبار الکذائیۃ ظاہرا فی
الاستفسار عما ہو معلوم الحرمۃ عند السائل ینصرف الجواب الیہ
وہذہ القرینۃ الخارجیۃ وان لم توجد بعینہا فی الموثقۃ المزبورۃ
ولکن قد وجدت فیہا قرینۃ داخلیۃ وہی قولہ حتی یصلی فی غیرہ لان
تعیین الفرد المغائر للفرد المذکور مما یرشد الی کون الفرد السابق
معلوما عند المصلی اذ لو کان مجہول الحرمۃ مثلا لم یمکن المصلی من
الصلوۃ فی غیرہ ای ما یغائرہ قطعا فان الحکم بکون ہذا غیر ذلک
قطعا لا یمکن الا اذا کان المبدل منہ معینا ومعلوما بذاتہ واوصافہ
کما لا یخفی فہذہ القرینۃ ترشد الی ان المراد من قولہ
کل شیء حرام اکلہ الخ ہو الفرد الذی قد حصل العلم بحرمتہ للمصلی
وعلی ہذا فلا یفید لفظ غیرہ الا صحۃ الصلوۃ فی غیر معلوم الحرمۃ
وہو اعم من ان یکون معلوم الحلیۃ او مشکوک الحرمۃ والحلیۃ وقولہ مما احل اللہ اکلہ لا ینافی
علی النظام الذی قررناہ فان کلمۃ من فیہما بیانیۃ او تبعیضیۃ علی الاول یکون
تفسیرا للفظ الغیر وقد ذکرنا انفا ان الظاہر من لفظ الغیر ہنا
الاطلاق او العموم بالنسبۃ الی الفرد المعلوم حلیتہ ومشکوکہا فلا بد
وان یراد من المفسر ہذا المفاد ایضا لئلا یلزم التناقض وعلی
الثانی یؤل المعنی الی صحۃ الصلوۃ فی بعض ما احل اللہ اکلہ فکان مطلقا

او مجملاً وعلى التقديرين لا يحصل المنافاة بينه وبين ما ذكرنا لان
غاية ما يستفاد منها اشتراط كون الساتر حلالاً ولكن قد عرفت ان
مفاد الصحيحتين السابقتين ونحوهما ان المراد من الحلال ما لا نعرف
حرمته وهو اعم من المعلوم الحلية ومجهولها وهو المطلوب هذا تفصيل
ما اراده الاخ المعظم من العبارة المذكورة التي لا تخلو عن اجمال
ثم قال الاخ المعظم بعد قوله لا ينافيه بل ربما يؤكده فان الحلية مترتبة
على الظاهر قطعاً فالحيوان الذي لا يعلم حرمة اكله في الظاهر حلال
قطعاً فلا معنى لارادة حلية الاكل في نفسه[1] انتهى كلامه رفع مقامه
اقول وبالله التوفيق ما افاده هٰهنا فهو مبني على ان الاصل في الحيوانات
الاباحة كغيرها من الاشياء الا ما يثبت فيه الحرمة بدليل معتبر
وفيه نظر **اما اولاً** فلان الدليل القائم على اباحة الاشياء
اما عقلي او نقلي **اما الدليل العقلي** من بناء العقلاء على التصرفات
في الاشياء عموماً وارتكاب الافعال من القيام والقعود والمشي والركوب
ونحوها طراً من غير نكير واحتراز الا فيما يثبت عندهم قبحه وعلى تسفيه
من يقتصر في افعاله على قدر الضرورة ملتزماً به بالتفصيل المذكور
في الاصول فهذا الدليل العقلي معارض في الحيوانات المحترمة
الغير الموذية بقبح ايصال الضرر والايذاء اليها لان كل لحومها لا يمكن

[1] اي في الواقع ونفس الامر

الا بايصال ضرر اليها بالذبح ونحوه بل الاكل نفسه اضرار بالنسبة الى
الحيوان وان كان حيا فاثبات جواز اكل لحومها عقلا لا يخلو من اشكال بل
عن منع **واما الدليل النقلي** فاما من الكتاب والسنة اما الكتاب
فعمدة اياته في الباب قوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وهي لا تخلو
عن اجمال واثبات حلية اللحوم منها في غاية الاشكال قال اكمل المحققين الاخيار
جناب السيد ابراهيم القزويني الحايري في نتائج الافكار في بحث اصالة
الاباحة ما هذا لفظه الشريف الحق ان منفعة الشئ ان كانت واحدة
او متعددة وفيها اظهر عرفا فلا اجمال في الاية بالنسبة الى تلك المنافع
وان لم يكن فيها اظهر او لم يوجد فيه منفعة ظاهرة فالاجمال فالاية تثبت الايجاب
الجزئي لا الكلي انتهى **وقال** طاب ثراه في بحث اللحوم من الضوابط
بعد ذكر الاية المسطورة واعلم ان الانصاف ان الاية المذكورة
لا تفي باثبات الحلية هنا لوجوه **الاول** ما عرفت في بحث اصل الاباحة
ان الظاهر من قوله تعالى خلق الخ هو خلق ما في الارض للانتفاع في الجملة
ويكفي فيه الانتفاع القهري والحاصل انه تعالى ليس في مقام بيان حكم
الاشياء بل غرضه نعم محض بيان ان في الاشياء لكم منفعة وان كانت
قهرية نعم لو قال ابيح لكم ما في الارض تم المطلوب **الثاني** ان الموصول
المذكور وان كان من ادوات العموم لكن ينصرف الى ما فيه امارة منفعة

اي للاعتبار والاستدلال به على الصانع [illegible] منه عفي عنه

عن مصداق المیتة وکذا لا بحث فی الحلیة اذا ثبت وقوع التذکیة الشرعیة
الجامعة للشرائط وان سلم صدق المیتة علیه وانما الکلام فی ما عداها
وهو ما وقع علیه التذکیة فی الجملة وشك فی کونها تذکیة معتبرة
شرعاً او لا فعلی القول الاول حلال وعلی الثانی حرام لما عرفت واما
علی القول الاخیر فیحتاج الی الفکر والبحث لان المدار حینئذٍ علی ان هذا الشیء
میتة فیحرم او مذکی فیحل ولا یخفی علی المتدبر ان التذکیة المعتبرة امر یتوقف
ثبوتها بالشرع وله ماهیة وشرائط ومن جملتها اعتبار المحل الی ما یصلح شرعاً
لایقاع الذکاة علیه والاصل عدم ذلك فملخص القول الاخیر الذی قد
اخترناه ان الاصل فی الحیوانات الحرمة الا ما ثبت کونه مذکی بالتذکیة
المعتبرة شرعاً ویمکن ان یقال لتاسیس هذا الاصل ان الاخبار الکثیرة
قد وردت فی انه اذا شك فی سبب الحل فی الصید حکم بالحرمة ولا قائل
بالفصل والمقام منه وقد انقضی لدیك بما تلونا علیك ان القول بحرمة اللحوم
عموماً الا ما اخرجه الدلیل فی غایة القوة وهو المختار ولعله المشهور
والقطع بحلیة ما لا یعلم حرمته من الحیوانات لیس فی محله وعلی هذا
فکان قوله فی الموثقة المزبورة مما احل الله اکله مشعر بخلاف المقصود
الذی هو جواز الصلاة فیما لا یعلم حلیته لا مؤید له
الا علی التقریر الذی ذکره العمد[illegible] ... [illegible]

بین الصید و بین غیره من الحیوانات

لو سلم ظهورها فیما ادعاه الخصم بمعنی ان الظاهر من قوله کل شیء
حرام اکله الخ هو بطلان الصلوة فی مجهول الحرمة ایضا ومن قوله مما
احل الله اکله الخ انحصار صحة الصلوة فی معلوم الحلیة **قلت** انه
عند ذلک کان معارضا بظاهر اخبار اخر **اما الاول** فبما فی روایة ابی حمزة
قال ع وما الکیمخت فقال جلود دواب منه مایکون ذکیا ومنه مایکون
میتة فقال ماعلمت انه میتة فلا تصل فیه حیث دل علی بطلان الصلوة
فی خصوص ماعلم حرمته دون المشکوک **واما الثانی** فبما فی روایة
ابن یونس من ان اباه کتب الی ابی الحسن علیه السلام یسأله عن الفرو
والخف البسه واصلی فیه ولا اعلم انه ذکی فکتب ع لا باس به حیث جوز
الصلوة فی الساتر مع عدم العلم بحلیته بل قال الفاضل المدقق
النراقی فی المستند بعد ذکر الموثقة المزبورة لکن یعارضها الاخبار
المصرحة بجواز الصلوة فی الجلود التی تشتری من سوق المسلمین
وفیما یصنع فی بلد کان غالب اهله المسلمین من غیر مسئلة وتعارضهما
بالعموم من وجه الی اخرها افاد **اقول** فبعد التعارض والتساقط یبقی
اصل الجواز والاباحة سلیما عن المعارض ویمکن تاسیس هذا الاصل
وتائیده بعدة وجوه **الاول** بصحیحة عبد الله بن سنان المذکورة
سابقا الحاکمة بان الحرام علیک لیس الا ما تعرفه **الثانی** صحیحة

ابي عبيدة وهي مثلها كما تقدم **الثالث** استصحاب صحة الصلوة اذا
فرض عروض اجزاء الحيوان المجهول في اثناء الصلوة ولا يوجد مفصل
في المقام **الرابع** السيرة قال الفاضل النراقي ره ويؤيده بل يدل عليه
عمل الناس بل اجماع المسلمين حيث انه لم يعلم كون اكثر الثياب المعمولة
من الصوف والوبر والشعر من الفراء والسقرلاب وما على النعل والسيف
والسكين مما يوكل لحمها ومع ذلك يلبسها ويصاحبها الناس من العوام
والخواص في جميع الامصار والاعصار ويصلون فيه من غير تشكيك
او انكار انتهى **الخامس** لزوم العسر والحرج في اكثر المواضع في الاجتناب
عن تلك الالبسة في الصلوات مع اغلبيتها وكثرة استعمال الناس اياها كما في
بلدنا وما شاكله من البلاد مع انتفاء العسر والحرج في الشريعة وبه يدفع
لزوم العمل بالاحتياط في المقام **السادس** انه لو وجب الاحتياط هنا
لاشتهر لتوفر الدواعي مع ان السيرة على عكسه **السابع** تعذر
حصول العلم غالبا اذ ما من لباس كذائي الا ويحتمل كون شعر واحد
منه مثلا مما لا يوكل كما لا يخفى فبملاحظة مجموع هذه الوجوه
ونحوها يظهر قوة القول بالجواز وهذا كله بالنسبة الى اللباس الذي يكون
مجهولا بمعنى ماشك في حرمته وحليته **واما اذا** حصل الظن بكون
بعض الانواع الخاصة من الالبسة الشعرية من ماكول اللحم لشياعه

او اخبار اکثر الناس به مع مخفوفیة الخبر ببعض القرائن المفیدة للظن
فالاظهر الاقوی عند النظر القاصر جواز الصلوة فیها لان العمل بالمظنون
اولی منه بالمشکوک وقد عرفت قوة جوازه بالمشکوک انفا فکیف لایکون
الجواز اولی فی المظنون هذا ما سنح للعبد الجاهل فی تنقیح المقام والعلم
عند الله الخبیر العلامة

المسئلة السابعة
فی بیان العدالة

وهی فی اللغة بمعنی کون الانسان متساوی الاحوال مستقیما او بمعنی
ان لایکون ظالما ولکن الظاهر من الاخبار المستفیضة وعبارات
المتشرعة ان المراد منها فی الشرع غیر معناها اللغوی فاما ان یقال
ان لها حقیقة شرعیة کما استظهره العلامة المجلسی او انها استعملت فیه
مجازا فلم یبق لنا الحاجة حینئذ الی المعنی اللغوی وانما المهم تشخیص
المعنی الذی اراده الشارع **فاعلم** ان المحکی فیه ثلثة اقوال
القول الاول ان العدالة فی الشرع عبارة عن ظاهر الاسلام
ویعنی به الایمان بالمعنی الاخص مع عدم ظهور الفسق وضعفه ظاهر
لان الثابت من الاخبار المستفیضة بل المتواترة معنی ان المعتبر
فی العدالة امر زائد علی ذلک بل نقل الاجماع علی خلافه بل یمکن

دعوى الاجماع المحصل على خلافه لجريان سيرة العلماء سلفاً وخلفاً
على عدم الاكتفاء فى عدالة الرجل على مجرد كونه مؤمناً غير ظاهر
الفسق ولا لزم الحكم بعدالة كل مؤمن سوى من ظهر فسقه وهو
غير مراد فى الشرع على الاظهر الاشهر **القول الثانى** انها عبارة
عن حسن الظاهر كما هو الظاهر من محكى المقنعة والنهاية بل
حكى ايضاً عن القاضى والتقى وابن حمزة وسلار بل قيل فى الذخيرة
ايضاً ما يشير الى ذلك بل عن المصابيح نسبته الى القدماء بل المحكى
عن شيخنا البهبهانى فى حاشية المعالم نقل الاجماع على كون العدالة
حسن الظاهر فى كل مقام اشترطت فيه ثم المراد من الظاهر على
ما صرح به العلامة النجفى فى الجواهر خلاف الباطن الذى لا يعلمه
الا الله العالم بالخفايا والظواهر ومن حسنه كون الرجل جارياً على مقتضى
الشرع بعد اختباره والسوال عن احواله وحجة هذا القول بعد ما
مر من دعوى الشهرة بل الاجماع المنقول النصوص المستفيضة جداً
وان كان بعضها مما لم يذكر فيه تمام حسن الظاهر لكنه كالصريح
فيه ومن جملة ادلته عند النظر القاصر صحيحة عبد الله بن ابى يعفور
قال قلت لابى عبد الله عليه السلام بم يعرف عدالة الرجل بين
المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم **فقال** ع ان يعرفوه

بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عز وجل عليها النار من شرب الخمر والزنا والربوا
وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك
كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء
ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في
الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ
مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين ولم يتخلف عن جماعتهم في
مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوة
فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا
على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته
وعدالته بين المسلمين الحديث فان المستفاد من هذه الرواية
انه يكفي في الحكم بعدالة الرجل ان يظهر من احواله كونه ساترا للعيوب
ملازما لجماعة المسلمين واذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما
رأينا منه الا خيرا وقريب منها في الدلالة ما رواه ابن بابويه
في الصحيح عن عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته
انتهى فان قبول شهادته مستلزم لعدالته اذ لا خلاف في اعتبار عدالته

الشاهد كما صرح به في المدارك واوضح منه دلالة ما روى في الحسن
عن احمد بن محمد بن ابى نصر عنه او عن ابى عبد الله عليه السلام انه
قال جعلت فداك كيف طلاق السنة قال عليه السلام يطلقها اذا
طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشاهدين عدلين كما قال الله
في كتابه ثم قال عليه السلام في آخر الحديث من ولد على الفطرة
اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير الى غير ذلك من
الروايات المذكورة في الكتب المبسوطة كالجواهر وفيما ذكرناه هنا
كفاية ان شاء الله سبحانه **القول الثالث** ما اختاره العلامة
وجمع ممن تأخر عنه كصاحب مطالع الانوار وهو ان العدالة
ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى وملازمة المروة كما
يستفاد من الروضة وقال في المدارك وعرفها المتأخرون شرعًا بانها
هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة الى آخر
كلامه ره وقال بعض المحققين من متاخرى المتاخرين فهى عندهم
كيفية من الكيفيات باعثة على ملازمة التقوى كما في الارشاد او
عليها وعلى ملازمة المروة كما في كلام الاكثر الى آخره **اقول** ومع هذا
لا يخلو التعريف عن اجمال لعدم دلالته على ان تلك الكيفية النفسانية
هل المراد منها كونها جبلية وفطرية لطائفة من الناس او اكتسابية وتحصيلية

مطلقا لا مساغ للمصير الى الاول لان مخلوقية الانسان ولو بعضهم بطبيعة باعثة على فعل جميع الطاعات والقربات وعلى ترك جميع المعاصى والسيئات بل مع اكثر المكروهات غير معلوم بل المعلوم خلافه بالضرورة حتى ان الظاهر عدم وجود هذه الكيفية الجبلية فى المعصومين عليهم السلام ايضا والا لم يكن لهم فى الاتصاف بالورع والتقوى مزية ولا فضيلة على غيرهم كما لا يخفى وقد يرشد اليه قوله تعالى حكاية عن يوسف على نبينا وآله وعليه السلام وان لم تصرف عنى كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين وايضا قال وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربى الى غير ذلك مما هو كذلك فلا بد وان يراد منها الشق الثانى اى الاكتسابية ولكن لا يخفى على المتدبر البصير ان تحصيلها بالنسبة الى غالب الناس بل اغلبهم جدا عسير لان محصلها ومرجعها الى انها قوة ناشية فى نفس الانسان بها يحصل الطمانينة له ولم يعلم وجودها فيه بانه قد صار مصونا عن الاثم والعصيان فلا يرتكب معصية ولا ذنبا كائنا ما كان فهى حينئذ اشبه شئ بالعصمة الاصطلاحية حيث لم يبق بينهما الفرق غير جواز الخطاء والسهو فى الاولى دون الثانية فالاتصاف بها وان كان ممكنا لغير المعصوم ايضا ولكن لا ريب فى قلته وشذوذه مع ان كثيرا من الاحكام الشرعية كامامة الجماعة والقضاء والشهادة ونحوها تتوقف على تحقق العدالة فلو اريد منها تلك الملكة

التی لا توجد الا فی بعض الناس علی سبیل الشذوذ والقلة لزم الحرج والعسر المنفیان فی الشریعة وتعطل کثیر من الاحکام بل الاختلال فی النظام فهذا هو الصارف المانع عن ارادة المعنی المزبور من العدالة الواردة فی کلام الشارع بل الدلیل قائم علی ارادة غیره فی المقام کما اشرنا الیه فیما مضی وستطلع علی مزید التفصیل انشاء الله العلام **واما** لفظ الملکة او الکیفیة المزبورة ونحوهما فلا یوجد لها ذکر ولا اثر فی حدیث ولا خبر کما لا یخفی علی من تتبع الاخبار وجاس خلال تلک الدیار **وقد** اعترف بذلک جماعة من المحدثین والفقهاء الاخیار کمولانا المجلسی حیث قال فی البحار **اعلم** ان المتاخرین من علمائنا اعتبروا فی العدالة الملکة وهی صفة راسخة فی النفس تبعث علی ملازمة التقوی والمروة ولم اجدها فی النصوص ولا فی کلام من تقدم علی العلامة من علمائنا فلا وجه لاعتبارها انتهی **و قال** فی الکفایة فسر العلامة وجماعة ممن تاخر عنه العدالة بملکة نفسانیة تبعث علی ملازمة

التقوى والمروة ولم اجده في كلام من تقدم على العلامة
والظاهر انه اقتفى في ذلك بكلام الرازي ومن تبعه من
العامة ولم اجد على هذا التفسير شاهدا من جهة النصوص
ولا الاعتبار انتهى **وايضا** قال مولانا المجلسي ره ثم الاشهر
في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر
انتهى ولكن مع ذلك فصاحب مطالع الانوار قد اختار
هذا القول واستدل له بصحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة
التي هي العمدة في الباب مدعيا بان بعض عباراتها يدل
عليه وقد اطنب في بيانه وطريق الاستدلال به في الكتاب
ولا يخفى على الناظر الى تلك الصحيحة عدم ظهورها فيما
ادعاه بل لم يكن لها ظاهر الا حسن الظاهر الذي اختاره
اصحاب القول الثاني ولذا ذكرناها ثمه في ضمن دلائله
واتبعناها بغيرها من الاخبار الدالة عليه التي هي المفسرة
لها ايضا ومن جملة كلامه ره ما قال اخيرا بقوله نفي الكلام
هنا في شئ اخر وهو انهم اعتبروا في العدالة الرسوخ في
النفس كما علمت من تفاسيرهم السالفة فما وجه اعتباره
فنقول ان الوجه في ذلك انه عليه السلام في الصحيحة المذكورة

جعل الدليل على العدالة الاجتناب عن الكبائر **فالحكم** بعدالة شخص انما يكون اذا صدق عليه هذا العنوان ونحن نعلم انه ليس مراده مطلق الاجتناب ولو دفعة واحدة بل بحيث يصدق عليه انه مجتنب عن الكبائر على وجه الاطلاق وذلك لا يكون الا عند الحالة النفسانية الراسخة فهذا هو الوجه فى اعتبار هذا الرسوخ فى العدالة انتهى **اقول** ويمكن الجواب عنه بمنع التلازم بين المجتنب عن الكبائر وبين واجد الحالة الراسخة بمعنى الملكة فان الاجتناب عنها قد يكون لضعف القوى والبنية او للشيب والهرم او للخوف عن بعض الناس او للرياء و السمعة المنافيتين للتقوى او لعدم تمكنه عن ارتكابها مدة مديدة بحسب الاتفاق او لغير ذلك من الموانع بل لو فرض ان الفاسق فى نفسه يرتكب الكبائر اخفاء ويتلبس بالتصنع لباس الصالحين ويظهر بين الناس نورعه وانتقائه حينا بعد حين **فكيف** لا تطلقون عليه عنوان المجتنب عن الكبائر لان المدار فى امثاله على الظواهر ولا يمكن لغير الله سبحانه حصول العلم بالغيب و السرائر

مع انه بمعزل عن صلاح النفس وحقيقة التقوى فضلا
عن الملكة التى ادعيتموها وايضا نقول انه لو كان رجل
مومن على ظاهر الصلاح والتقوى ساترا لجميع عيوبه
مواظبا على الصلوات ملازما لحضور الجماعات و
اذا سئل عنه فى قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا
وبالجملة فهو متصف بظاهر حاله بكل ما يظهر من الصحيح
المذبورة ومع ذلك نفرض فيه عدم تحقق الملكة المذكورة
بناء على ما اتضح عليك من انها اخص مطلقا من الاجتناب
عن الكبائر والصلاح بحسب الظاهر بل انه معترف بخلو
نفسه عنها واقرار العقلاء على انفسهم جائز مع ان الاصل
عدم وجود الملكة فحينئذ هل تحكمون بعدالة الرجل اذا
انحصرت الشهادة ونحوها فيه ام لا على التقدير الثانى
يلزم مخالفة الصحيحة التى استند تم اليها وهى لا تدل على
ازيد مما فرض وجوده فى ذلك الرجل كمخالفة غيرها من
الاخبار الكثيرة وعلى التقدير الاول يثبت
ما ادعيناه وعلى هذا فلا كلام فى ان القول الثانى ارجح
واقوى فان خير الامور اوسطها فهو المختار والعلم عنده

الله الجليل الجبار ومحصله ان العدالة في الشرع عبارة عن
حسن الظاهر بمعنى كونه على الصلاح والورع والتقوى
بحسب ظاهر حاله المشهود له من قبيلته واهل محلته وجيرانه
ومع هذا لابد وان يكون مجتنبا ايضا عما يخالف المروة
بمعنى ما يخالف الحياء ينافي سلوك العقلا بافعالهم
وحالاتهم العادية في الامور الدنيوية لانه من جملة العيوب
التي يدل الصحيحة على لزوم سترها بمعنى ترك ما يمكن تركه
منها بل نقول انه قد اطبق علمائنا بل جميع الفرقة الامامية
بل وكذلك اكثر العقلاء من الناس على قبح ما يخالف المروة
بالمعنى الذى قررناه في المقام ومذمة فاعله كفاعل
الحرام وسيرتهم جارية على تركه والاجتناب عنه
معتضمة بظاهر كثير من الاخبار فيكون ارتكابه
حراما والاجتناب عنه واجبا وهو المطلوب ثم من
توابع ما ذكر التعرض لما يثبت به العدالة فاعلم
ان العدالة بالمعنى الذى قررناه تثبت بامور الاول
الاختبار والامتحان بالمصاحبة والمعاشرة فان افاد
العلم فلا كلام لانه ليس شيء فوقه وان حصل الظن المتاخم

لذلك لما في المعاشرة المفيدة للعلوم من العسر والحرج
ولفحوى ما يدل على كفاية مطلق الظن وهو وجهان
احدهما قوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة فاذا
سئل عنه من قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا الخ
وجه الدلالة ان الظاهر منه كفاية الاختبار والامتحان
المفيد للظن بالنسبة الى القائلين المزبورين لان العادة
العرفية تابى من ان يحصل اليقين او الظن المتاخم له
لجميع القبيلة او اكثرهم بعدالة رجل منهم واذا ثبت
لهم كفاية الظن في الاخبار عن عدالته ثبت في حق
غيرهم ايضا للقطع بانتفاء التفرقة وثانيهما
ما يستفاد من صحيحة اخرى التي رواها المشائخ الثلثة
وهي رواية يونس بن عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه
السلام انه قال ع اذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مامونا
جازت شهادته ولا يسئال عن باطنه بناء على انه اذا
حصل مطلق الظن بسبب الاختبار والمعاشرة يصدق عليه
ان ظاهره مامون كما لا يخفى الثاني الشياع او اشتهار
الرجل بالعدالة بين الناس والظاهر كفاية مطلق الظن

هذا ايضا الاشعار الصحيحتين المذكورتين به بل دلالتهما
عليه بالاطلاق كدلالة صحيحة البزنطي انه من ولد على الفطرة
وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته وهو نظير
صحيحة عبد الله بن المغيرة التي قدمنا ذكرها في دلائل
القول المنصور المختار الثالث شهادة العدلين بعدالته
قال بعض الاعلام ان الظاهر من تتبع النصوص الواردة
عن اهل بيت العصمة والطهارة ان حجية قول العدلين
من الامور المسلمة التي ليس فيها خفاء والظاهر ان
ذلك مما اطبق عليه الاصحاب الا في موارد قليلة و
الحاصل ان الظاهر منهم حجية قول العدلين
في حقوق الناس باسرها واكثر حقوق الله سبحانه
فالمسئلة مما لا اشكال فيه انتهى ملخصا وهو جيد الرابع
اقتداء العدلين به في الصلوة بحيث يفيد الظن بعدالته
وهذا وان لم يكن شهادة ولكن لما اوجب حصول المظنة
بعدالة المقتداء انه يدرج تحت مفاد صحيحة يونس لتنقية
لصدق ان ظاهره مامون حينئذ واذا كان كذلك
جازت شهادته بحكمها واذا جازت جاز الاقتداء

به بطريق اولى لان الاهتمام فى الشهادة ازيد من ذلك
فانها قد تكون على قتل النفوس وانفاذ الحدود ولا شبهة
فى ان الاقتداء فى الصلوة اهون منها لكن اقول والاولى
ان يقال انه اذا صدق كون ظاهره مامونا جازت
شهادته وهذا يستلزم ثبوت عدالته للاتفاق
ظاهرا على اشتراط العدالة فى الشهادة كما اشرنا
اليه سابقا **الخامس** اقتداء جماعة كثيرة به
فى الصلوة وان لم يكن فيها عادل اذا افاد المظنة
بعدالة المقتدا فان الظاهر ثبوت عدالته بهذا ايضا
لوجهين احدهما ما مر من الاستدلال بصحيحة
يونس بالتقرير المذكور انفا وثانيهما ان اقتداءهم
به يوجب المظنة القوية بل ربما يفيد العلم بشياع
عدالته واشتهارها بين الناس ولا اقل من اشتهارها
بين هولاء المامومين فانهم مع كثرتهم وافادة الظن
بعدالته يكفى فى المقام بلا بحث ولا كلام وقد عرفت
ان الشياع مثبت لها وهو المقصود والعلم عند الله

العليم الودود

المسئلة الثامنة

مشتملة على بعض احكام الوقف فههنا امور **الامر الاول**
فى بيان صيغة الوقف **قال المحقق** طاب ثراه الوقف
عقد ثمرته تحبيس الاصل واطلاق المنفعة واللفظ الصريح فيه
وقفت لا غير اما حرمت وتصدقت فلا يحمل على الوقف الا مع القرينة
الى قوله ره **نعم** لو اقرانه قصد ذلك حكم عليه بظاهر الاقرار
ولو قال حبست وسبلت قيل يصير وقفا وان تجرد لقوله ص حبس
الاصل وسبل الثمرة وقيل لا يكون وقفا الا مع القرينة وهذا اشبه
وقال شيخنا الشهيد الثانى فى شرحه **والاقوى** ما اختاره
من افتقارها الى القرينة اللفظية او النية وهو اختياره ايضا
فى غيرها لاشتراكهما فى الاستعمال بينه وبين غيره والموضوع
للمشترك لا يدل على شئ من الخصوصيات ولاصالة بقاء الملك
الى ان يحصل الناقل وهو غير معلوم ثم قال ره **واعلم** ان
ظاهر كلامه حيث اعتبر الايجاب ولم يتعرض للقبول انه
غير معتبر فى الوقف مطلقا وهو ظاهر الاكثر واحد الاقوال
فى المسئلة ووجهه اصالة عدم اشتراطه اذ ليس فى النصوص

ما يدل عليه ولانه كالاباحة خصوصا اذا قلنا ان الملك فيه ينتقل الى الله تعالى ولانه فك ملك فيكتفى فيه الايجاب كالعتق و استحقاق الموقوف عليه المنفعة كاستحقاق المعتق منافع نفسه

والقول الثاني

اعتباره مطلقا لاطباقهم على انه عقد فيعتبر فيه الايجاب والقبول كسائر العقود ولان ادخال الشيء فى ملك الغير بدون رضاه بعيد والاصالة بقاء الملك على مالكه بدونه **وفصل ثالث** فاعتبره ان كان الوقف على جهة خاصة كشخص معين او جماعة معينين لما ذكره و لامكان القبول حينئذ وان كان على جهة عامة كالفقراء والمساجد لم يعتبر لانه حينئذ فك ملك ولان الملك ينتقل فيه الى الله تعالى بخلاف الاول فانه ينتقل الى الموقوف عليه وقد يظهر من المصنف فيما ياتى اختياره ولعله اقوى الى اخر ما افاد واجاد **ولكن** قال العلامة النجفى فى الجواهر نعم قد صرح المصنف ومن تاخر عنه كالفاضل والشهيدين وغيرهم بعدم الحاجة اليه يعني القبول فى الوقف على الجهات العامة لعدم القابل القبول فيها ولما عساه يظهر من المحكى من صدقات

امير المؤمنين والزهراء والصادق عليهم السلام المشتملة على
ذكر انشاء الايجاب بدون قبول ولان الاصل عدم اشتراطه
بعد تناول المطلقات المجرد منه الا ان الجميع كما
ترى ضرورة عدم اقتضاء الاول الصحة بلا قبول بل بعد قيام
الدليل على اعتباره يتجه عدم الصحة فيها حينئذ على ان قبول
الولى العام كالحاكم او منصوبه ممكن بل ربما يستفاد من بعض
الادلة الاتية في القبض الاكتفاء بقبول من يجعل قيما لها او لو
نفسه كالقبض ولعله على ذلك ينزل ما وقع من صدقاتهم بناء
على انها من الوقف لا قسم مستقل براسه يثبت مشروعيته
من هذه الروايات لخلوها عن التصريح بكونه وقفا ولا بعد
في دعوى مشروعية مثل هذا التسبيل لهذه النصوص
وان لم نجد من احتمله واما الاصل فيقتضى اعتباره
لا عدمه لما سمعت من ان مقتضاه عدم ترتب الاثر والمطلقات
لا تتناوله بعد فرض الشك في معناه وانه من قسم العقود
المعتبر فيها المعنى الارتباطى بين اثنين اقلا بل من ذلك
يقدح في قوة اعتباره مطلقا على نحو غيره من العقود حتى
في الفقرية العربية وغيرها ضرورة ظهور النصوص اجمع

فى كونه قسماً واحداً وقد عرفت المفروغية عن اعتبار القبول
فيه فى الجملة اذ القول بعدم اعتباره مطلقاً وانه فك ملك
كالتحرير فى غاية السقوط بل لم نعرفه قولاً لاحد من المعتبرين
وانما يذكر احتمالاً وتجسساً فالوحدة المزبورة حينئذ تقتضى
اعتباره ايضاً حتى فى الجهات العامة بعد فرض مشروعيته
فيها على نحو مشروعية غيره من العقود فيها من الصدقة
وغيرها والا كان للوقف معنيان احدهما عقدى والاخر
ايقاعى وهو مناف للوحدة المزبورة كما هو واضح ونافع ومنا
للذوق السليم وايضاً قال طاب ثراه بعد ذلك فى موضع
اخر من جنا يقول الماتن ولو كان الوقف على مصلحة كالقنطرة
والمسجد ونحوها كفى ايقاع الوقف عن اشتراط القبول عند
المصنف وجماعة بل فى ذلك ان وجهه ظاهر لان القبول
يكون من الموقوف عليه وقد عرفت ان الموقوف عليه
فى مثل ذلك هو الجهة ولا يعقل اعتبار قبول لها بخلاف ما
لو كان الوقف على معين فان قبوله له ممكن وان كان لا يخفى
عليك ما فيه ضرورة كون القبول جزءاً من الوقف الذى
قد عرفت الاجماع على انه من العقود فهو اولى من القبض الذى

هو شرط على فرض اعتباره وتكلفوا لحصوله بقبض الناظر والحاكم وغيرهما وقد مر تحقيق المسئلة وقلنا ان الظاهر وحدة سببية الوقف الا انه عقد في الحين وايقاع في غيره وقد استظهرنا كونه عقدا في الجميع فلا بد حينئذ من القبول من الحاكم او منصوبه في المفروض فضلا عن سابقه انتهى كلامه قدس سره **اقول** ومن الله التوفيق الظاهر عن عمل الناس من العوام والخواص في الازمنة المتاخرة الى عصرنا هذا بالنسبة الى الاوقاف العامة لاسيما المسجد و المقبرة خلوها عن القبول والسيرة القطعية جارية باجراء احكام الموقوف بعد مقبوضيتها عليها بل الظاهر من احوال اوقاف اهل العصمة والطهارة كما اشير اليه فيما تقدم حيث لم يشتمل على القبول في الظاهر ان السيرة هكذا مستمرة من اعصار الائمة عليهم السلام الى هذا الزمان مؤيدة بذهاب جماعة من الاصحاب الى عدم اشتراط القبول في الاوقاف العامة ومنهم المحقق وثاني الشهيدين فالظاهر شهرته بينهم بل قد سمعت عن المسالك ان ظاهر الاكثر عدم اعتباره في الوقف مطلقا **فهذا اصح الوجوه** الدالة على ان القبول غير معتبر في الاوقاف العامة

والثانى قوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على ان المراد منها العهود الموثقة المؤكدة كما هو ظاهر معناها اللغوى واما ان العقد ما كان مركبا من الايجاب اللفظى والقبول الكذائى على وجه مخصوص فهو من اصطلاحات المتشرعة التى لا يحمل عليها الفاظ الكتاب والسنة فاذا وقع الموقوف من الواقف باى لفظ كان صدق عليه العقد بالمعنى السابق اللغوى وان كان عاريا عن القبول لانه على الظاهر اعم من العقد الاصطلاحى والايقاع الكذائى كما اشرنا اليه انفا وصح بل لزم بحكم الاية المذكورة بلزوم الوفاء **والثالث** ما ورد فى الاحاديث من ان الوقوف على حسب ما يقفها اهلها فانه باطلاقها وعمومه يدل على المدعا **والرابع** خصوص قول النبى صلى الله عليه وآله فى الوقف حبّس الاصل وسبّل الثمرة الصريح فى تحقق الحبس عرفا ولغة لو قال حبست الشئ الفلانى وسبلت ثمرته وان لم يشتمل على القبول اصلا وكذلك لو قال وقفته للترادف بينه وبينها لغة كما قال فى الصحاح واحبست فرسا فى سبيل الله اى وقفت وايضا قال وسبّل ضيعته اى جعلها فى سبيل الله وكذا يظهر من القاموس وغيره

بل ظاهر هذه الادلة سوى الاول عدم اشتراط القبول في
مطلق الوقف وان كان خاصا كما انها تدل باطلاقها ايضا
على عدم اشتراط الماضوية والعربية ونحوهما في ايجاب
الوقف فان الظاهر منها كون التوسع في باب الوقف ازيد
من غيره بل المستفاد من جميع ما مر على الظاهر جواز المعاطاة
فيه وادعاء الاجماع على عدم جوازها في المقام غير ثابت
كيف وقد قال سيد المحققين الاعلام في مبحث المعاطاة
من دلائل الاحكام والمحصل ان كل مقام جرت السيرة فيه
بالمعاطاة كالبيع والهبة والاجارة والعارية والمزارعة و
الوقف وغيرها فهي حجة لكن يقتصر على السيرة ولا يتعدى
الى غيره فمثل وقف الكتاب مثلا لا يكفي فيه المعاطاة انتهى
فان الظاهر منه الاتفاق على جواز المعاطاة في الاوقاف
العامة فضلا عن الاجماع على عدمها وقال بعض الفضلاء
المعاصرين وهو ارشد تلامذة العلامة النجفي في كتابه
الذي سماه بالنتيجة البديعة هكذا مع ان الحق جواز
المعاطاة في الاوقاف سيما مثل المساجد ونحوها ايضا
انتهى وكيف كان فاذا وقع ايجاب الوقف لفظيا في وقف

المسجد مثلا بدون القبول اللفظي وتحقق القبض المعتبر بعده فلا كلام في جريان احكام الموقوف على ذلك للسيرة المستمرة القطعية فحينئذ لا يخلو عن احد الامرين اما ان يقال بانه عقد ولكن يكفي فيه القبول الفعلي وهو القبض كما صرح به الفاضل المتبحر استاذ العلامة النجفي اعني صاحب كشف الغطاء حيث قال مشيرا الى الوقف وفي العام يكتفي بالقبول الفعلي والقول بعدم الاحتياج الى القبول مطلقا لا يخلو من وجه انتهى فكان مثل عقد الهبة كما انه الذي صرح في المسالك بكفاية القبول الفعلي فيه فان جوز ثم التفرقة بين قسمي الوقف اعني الخاص والعام جاز اشتراط القبول اللفظي خاصة في الاول دون الثاني والا لزم المصير الى كفاية الفعلي في كليهما كما هو ظاهر لكن الاصحاب على ما استظهره في المسالك واما بانه ايقاع غير مفتقر الى القبول والكلام في لزوم التفرقة بين القسمين وعدمه مثل ما مر آنفا ولعل قول الذاهبين الى عدم اشتراط القبول في بعض الوقف يشير الى هذا فيكون محصل قولهم انه ايقاع حقيقة

مطلقاً وان كان فى الظاهر بصورة العقد او انه كثيرا ما
يوقع بطريق العقد الاصطلاحى فلذا ادرجه الفقهاء
فى مبحث العقود ولم يعتدوا بايقاعه احيانا بطريق الايقاع
الكذائى لقلته عندهم ونظيره فى ذلك الجعالة حيث
وقع الاختلاف بينهم فى كونها عقدا او ايقاعا ولا وجه له
الا اعتبار بعض الامور فى معناها عند البعض واعتبار غير
ذلك عند الآخرين وهذا يمكن فى الوقف ايضا بمثل ان يقال ان
الوقف ان قيل معناه جعلت هذا الشئ فى ملك الموقوف عليه
مع الحبوسية المعتبرة كان عقدا اصطلاحيا مطلقا نظيرا
للهبة وان قيل معناه ازلت عنه مطلق المملوكية مع تسبيل
الثمرة كان ايقاعا كذلك نظير العتق والظاهر انه لا منع
ايضا عن القول بكونه عقدا فى الخاص وايقاعا فى العام
لعدم ثبوت الاجماع على كونه عقدا اصطلاحيا مطلقا
وعدم المنافاة بينه وبين ذهاب الاكثر الى عدم اشتراط
القبول فيه مع انه لا وجود للعقد الاصطلاحى بدون
ضميمة القبول اللفظى فالظاهر منه هو الاشارة الى
كونه ايقاعا فى الجملة ومن ههنا يتضح لك ما فى الاستدلال

بذكر الفقهاء الوقف في سلسلة العقود على اشتراط القبول
اللفظي فيه فلا تغفل الأمر الثاني أن القبض شرط
في الوقف في الجملة باتفاق الأصحاب ولكن هل هو شرط
صحة العقد على وجه لا يترتب عليه الأثر قبله كالإيجاب
او القبول عند مشترطيهما او شرطا كاشفا عن الصحة او
عدمها كالإجازة في الفضولي عند الأكثر او هو شرط
اللزوم فقط دون الصحة بأن يكون الموقوف بعد العقد
وقبل القبض كالمبيع في زمن الخيار احتمالات والاول هو الاقوى
لان النماء المتخلل بين عقد الوقف والقبض للواقف بالاتفاق على ما صرح
به في المسالك فلو كان القبض كاشفا عن وقوعه صحيحا قبله
او قيل بحصول اللزوم فقط حين وقوع القبض وقبله كان الموقوف
منتقلا الى ملك الموقوف عليه انتقالا غير لازم كما هو مفاد
كونه شرطا اللزوم لم يجز الحكم بذلك بعد وقوع القبض
بل اللازم ان يحكم في الصورتين بكون النماء المذكور للموقوف
عليه كما تقرر في صورة الكاشفية في مبحث الفضولي وفي
بيان الخيارات في مبحث البيع ولان الواقف اذا مات بعد
الوقف وقبل الاقباض كان المتجه بطلان الوقف من اصله

محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام انه قال فى الرجل يتصدق
على ولده وقد ادركوا اذا لم يقبضوا حتى يموت فهو
ميراث فان تصدق على من لم يدرك من ولده فهو جائز لان
والده هو الذى يلى امره ورواية عبيد بن زرارة عن ابى عبد الله
عليه السلام انه قال فى رجل تصدق على ولد له قد ادركوا
فقال اذا لم يقبضوا حتى يموت فهو ميراث فان تصدق على
من لم يدرك من ولده فهو جائز لان الوالد هو الذى يلى
امره وقال ع لا يرجع فى الصدقة اذا تصدق بها ابتغاء وجه
الله تعالى فان الظاهر من الصدقة فيهما هو الوقف ولا فالتعبير
بالهبة او العطاء او النحلة او بانه اوصى لهم كان اولى للعرف
المتعارف فى الاستعمالين ويؤيده فهم الاصحاب عنها ذلك
واشتهار الحديثين على ما ذكرنا ولكن نا قشر فيه فى المسالك بعد
الاشارة الى ما ذكرناه بقوله مع احتمال ان يريد بالصدقة
معناها الخاص فلا يكون دليلا قال ويؤيده قوله ع فى آخر
الحديث وقال ع لا يرجع فى الصدقة اذا تصدق بها ابتغاء
وجه الله فان هذا الحكم من خواص الصدقة الخاصة لا
الوقف انتهى اقول لا كلام فى صدق الصدقة الشرعية

على الوقف بمعنى كونهما اعم منه بل نرى كثرة استعمالهما فيه في الاخبار والاحاديث بل لم يذكرهما او زدهما او وقفه المعصوم صلوات الله عليهم الا بلفظ الصدقة كما في الجواهر فلو لم يرد منهما فيهما خصوص الوقف لذلك فلا اقل من الارادة منهما في ضمن عمومهما الا ان يخصص العام بالفرد الغير الظاهر بلا ضرورة توجبه في المقام **واما قوله** في اخر الاخبرة لا يرجع الى اخره فانه لا يوجب التخصيص لاحتمال ان يكون اشارة الى شتراط القربة في الوقف ايضا كالصدقة المخاصة كيف وقد ذهب اليه طايفة من الاصحاب كالعلامة حيث قال في التحرير ولا بد من قصد القربة فلو وقف غير متقرب الى الله بطل الوقف انتهى وهذا التحتيم منه يومي الى كونه من المسلمات والاتفاقيات عنده **ويؤيده** ما حكي عن الغنية من دعوى الاجماع على اشتراط القربة في صحة الوقف ولذا ولحوه قد اختاره جناب السيد السند في الرياض حيث قال وبالجملة لا ريب في اشتراط القربة ولا شبهة انتهى وعلى هذا فلا موجب لتخصيص العام مع ظهور المدة عمومه فيكون مدلول الروايتين بطلان الوقف

راساً حين موت الواقف بدون الاقباض فلا يجوز اقامة الوارث
وغيره مقامه للاقباض كما هو مفاد اشتراط اللزوم فقط
ويعاضده اصالة عدم تسلط غير الواقف على الاقباض
الذى هو عهدته شرعاً **واصالة** عدم انتقال هذا الاختيار
الى غيره **واصالة** عدم اجراء حكم الوقف على المال فى
محل الشك وغير ذلك فينكشف من كل ما مر كون القبض
من شروط صحة الوقف ولكن لم يشترط فورية القبض فى
صحته على الاصح للاصل ولانتفاء دليل يدل عليه بل فى
الروايتين المتقدمتين ارشاد اليه حيث جعل البطلان
معلقاً بعدم القبض فى حال الحيوة فمقتضاه صحته مع وقوع
القبض قبل وقت الموت وان كان متأخراً عن زمان العقد
بمزيد التأخر فعدم وقوع القبض حين العقد لا يوجب الحكم
ببطلانه مطلقاً بحيث لا يؤثر فيه وقوع القبض بعد
ذلك بل يقال انه يكون صحيحاً لو يحصل القبض بعده
والا فلا **والمراد** بصحته فى المقام الصحة اللازمة التى
توجب انتقال الموقوف عن ملك الواقف ولا يجوز نسخه
ولا ابطاله ولا تكون الا بالقبض المعتبر **فملخص هذا**

وذالک ان للواقف یجوز الرجوع فیه قبل القبض ولا یجوز
بعده اجماعا فی الحکمین کما یظهر من المسالک هذا و
المراد من القبض هو قبض الناظر والمتولی لشرعی للموقوف
ومن فی حکمه وسیاتی تفصیله انشاء الله المستعان ولابد
وان یکون باذن الواقف لان هذا هو الاقباض الذی
یشترط فی صحة الوقف کما صرح به فی المسالک الامر
الثالث فی بیان الناظر والمتولی فاعلم انه یجوز
للواقف ان یجعل نظارة الموقوف وتولیته سواء کان
خاصا او عاما فی اثناء عقد الوقف لنفسه فحسب ولغیره
فقط ولهما بالاشتراک او لکل واحد منهما بالاستقلال بلا
اشکال بل لا یوجد فیه خلاف الا من الحلی وهو شاذ غیر
واضح المستند فلذا لم یعتد به حتی حکی علی الجواز الاجماع
وهو الحجة مضافا الی العمومات وخصوص الادلة و
الظاهر اعتبار اشتراطه من حین الایجاب الی حصول
الاقباض فاذا حصل القبض المعتبر مع عدم اشتراطه
قبله یصیر الواقف کالاجنبی فی ذلک وحیث یشترط النظارة
لنفسه مضت وان لم یکن عادلا لاطلاق النصوص والفتاوی

بل قال فی الجواهر لم اجد فيه خلافا فانه لو جعل النظارة

لعبيرة فان اشترط عدالته فلا بحث فی اعتبارها عملا

بالشرط وان اطلق ففی اشتراط كونه عادلا خلاف والمشهور

ذلك بل حكی الاتفاق عليه ولكن لم يثبت لحكاية الخلاف

كذلك مع عدم تعيين اهله وقد ظهر الخلاف من العلامة

حيث قال فی محكی التحرير لو جعل النظر للارشد عمل بذلك

ولو كان الارشد فاسقا فالاقرب عدم ضم عدل اليه انتهی

فلا مانع عن العمل بما يقتضيه الاصل متعاضدا

باطلاق ما ورد فی المقام بالخصوص من الادلة والنصوص

فحينئذ عدم اشتراطها فيه كالواقف لا يخلو عن قوة

والله يعلم وليس للواقف عزل من اشترط فی العقد نظارته

بعد القبض لمعتبر نعم لو جعل النظارة لنفسه مستقلا

فی العقد وبعد تمامية الوقف فوض النظارة الی الغير فله

عزله متی شاء لانه وكيله ولا يجب القبول على المشروط له

ابتداء ولو قبل فالظاهر لزوم الاستمرار عليه لاطلاق

الامر بالوفاء فی العقد من المتعاقدين وغيرهما ممن

له تعلق بالعقد الا ان يوجد له مانع شرعی ثم وظيفة الناظر

ملاحظة ان ما يتعارف من ذلك كالعمارة والترميم والاجارة
وتحصيل الغلة والمنافع المباحة وتقسيمها على مستحقيها
وصيانة الاصل عن الضياع والتلف وهكذا ولو فوض اليه
بعضها لم يتعداه ويتفرع من ذلك ان الناظر لو اجره مدة
فزادت اجرة الموقوف بعدها فى زمان او حدث طالب
بالزيادة لم تنفسخ الاجارة لانه اتى بالغبطة فى وقت الاجارة
الا ان يكون فى زمن خيار ه فيتعين عليه الفسخ حينئذ ثم
ان شرط الواقف للناظر عوضا عن عمله لزم ولم يستحق غيره
مطلقا لقبوله ذلك من قبل وان لم يعين له شيأ فكانت له
اجرة المثل عن عمله مع قصده الاجرة به وقضاء العادة بعدم
تبرعه به ويستفاد من كلام الفقهاء على ما حكى انه لا يجوز
لاحد التصرف فى الموقوف بدون اذن الناظر وان كان من
الموقوف عليهم وكان الناظر خارجا عنهم عملا بشرط الواقف
والظاهر انه كذلك الا انه يشكل ذلك فى الاوقاف العامة على
المسلمين للزوم تفويت كثير من اغراض الوقف الا ان يقال
ان حكام الشرع فى مثل ذلك معلوم بالقرائن كما صرح
به بعض الاعلام هذا ان جعل النظارة لشخص او اشخاص ولو

جعلها لاثنين مثلا فان صرح بالاشتراك او باستقلال كل واحد منهما فذاك وان اطلق فالحمل على احدهما لا يخلو عن دقة ولذا قال العلامة النجفي في الجواهر ولكن هل يحمل على الاشتراك المزبور بمجرد تعدد الناظر لا يخلو من اشكال كالاشكال في استقلال الاخر لو مات احدهما او انعزل بفسق ونحوه الى اخرما افاد ولكن قال اوستاذ المتبحر في كشف الغطا ومع الاطلاق يظهر الاستقلال انتهى اقول والذي يخطر بالبال المستهام هو ظهور الاشتراك بمجرد جعل النظارة لاثنين مع الاطلاق في المقام كما ذهب اليه جمع من الاعلام لان الظاهر من عادة اهل العرف ان الانسان لا يجعل النظارة ونحوها الى اثنين على الاطلاق الا حين عدم طمانينته بنظارة احدهما مستقلا وان كانا عادلين زعما منه بان من السوانح والحوادث الاتيسر اصلاحه ونظمه من احدهما منفردا وان فرض التيسر فلا كلام في ان الاصلاح الذي يحصل من الاثنين بالاشتراك بعد المشاورة لا يحصل من احدهما منفردا غالبا فهذه العادة العرفية ترجح لزوم الاشتراك حين الاطلاق وفي

هذا التقرير يمكن حل الاشكال الثاني ايضا لانه اذا تقرر
لزوم اشتراكهما وعدم استقلال احدهما فاذا مات او
خرج عن لياقة النظارة بقى الآخر مفتقرا الى الضميمة ولا
يحكم باستقلاله لما مر فان كان الواقف قد حصرها فيهما
مع الاطلاق كان الضميمة في ذمة الحاكم لان الظاهر
انه عهد ذلك حين صيرورة الواقف كالاجنبي بعد قصد
النظارة بالاشتراك فقط فيضم الحاكم من يختاره الى الباقي
واما لو قال مع الاطلاق في العقد جعلت النظارة لزيد و
خالد ثم لولدهما مع وجود الولدين ولياقتهما لها فلو
مات زيد دون الخالد مثلا فهل يلزم على الحاكم ضم ولد
الميت خاصة الى الخالد او هو مخير في تعيين الضميمة +
احتمالان الظاهر هو الاول لظهور رضاء الواقف به فتبدّبر
بحث قوله عليه السلام الوقوف على حسب ما يقفها اهلها
والمؤمنون عند شروطهم نعم لو لم يكن اهلا لها او ظهر
منه الخيانة مثلا كان الخيرة للحاكم والله هو العالم بقي
الكلام فيما لو لم يعين الواقف ناظرا في الوقف اصلا فقال
العالم الرباني شيخنا الشهيد الثاني في المسالك ما هذا لفظه

وان ٫٫ اطلق و لو نشیترط النظر فی متن العقد الی احد بنی الحکم
علی انتقال الملک فان جعلناہ للواقف والموقوف علیہ
مطلقا فالنظر الیہ وان جعلناہ للموقوف علیہ ان کان
معینا وللہ تعالی ان کان علی جہۃ عامۃ کما ھو الاقوی
فالنظر فی الاول الی الموقوف علیہ وللحاکم الشرعی فی
الثانی لانہ الناظر العام حیث لا یوجد الخاص انتہی
وتبعہ جماعۃ وقد استحسنہ جناب السید السند
فی الریاض **اقول** وھو فی محلہ ثم لما کان الاقوی
ھو انتقال الموقوف بعد تمامیۃ الوقف خاصا کان او
عاما عن ملک الواقف الی ملک الموقوف علیہ مطلقا
معینا کان او غیر معین لو تانہ دلیلہ المفصل فی الجواہر
فکان ملخص ذلک الشان فی صورۃ اہمال الواقف تکون النظارۃ
فی الوقف الخاص للموقوف علیہ المخصوص المعین متحدا کان
او متعددا فی الوقف العام للحاکم الشرعی وجہ الاول
صیرورۃ الموقوف علیہ الخاص مالکا للمنتقل الیہ وللمالک
التصرفات فی ملکہ کیف شاء خرج عنہ بالدلیل ما خرج
وھو نقل الملک مثلا فبقی الباقی ومنہ الولایۃ علیہ ونظارتہ

وهذا يقتضى الحكم بنظارة الموقوف عليهم فى الوقف العام
ايضا ولكن فيه مانع وهو كونه وقفا على جميع المسلمين مثلا
من الاحياء الموجودين فى الدنيا والمعدومين فى الحال
المترقب وجودهم فى الاستقبال ولا يمكن عادة قبض
جميع الموجودين منهم فى الدنيا الذى هو مقدم على
النظارة والتولية فضلا عن المعدومين واما تخصيص الحاضرين
بها فهو بلا دليل فلذا جعلت النظارة فيه للحاكم الشرعى الذى
هو نائب الغائبين والناظر العام والعلم عند الله العلام
الامر الرابع اعلم ان القول بجواز بيع الموقوف فى
الجملة مما اشتهر بين الاصحاب بل لا اعلم مخالفا من المتقدمين
عدا ابن الجنيد وابن ادريس فى لباب بل قال علم
الهدى ومما انفردت به الامامية القول بان من وقف
وقفا جاز له ان يشترط الى ان قال والقول ايضا بان الوقف
متى حصل من الخراب بحيث لا يجدى نفعا جاز لمن هو وقف
عليه بيعه والانتفاع بثمنه وان ارباب الوقف متى دعتهم
ضرورة شديدة الى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم
مع فقد الضرورة الى قوله [illegible]

فان قيل نقل مخالفة ابن علي بن الجنيد فيما ذكر تمام الى قوله
قلنا لا اعتبار بابن الجنيد فقد تقدمه اجماع الطائفة وتأخر
ايضا عنه وانما عول في ذلك على ظنون له وحسبان
اخبار شاذة لا يلتفت الى مثلها الى آخر ما افاد **وقال**
ابن زهرة يجوز عندنا بيع الوقف للموقوف عليه اذا صار
بحيث لا يجدي نفعا او خيف خرابه او كانت بالموقوف عليه حاجة شديدة
ودعتهم الضرورة الى بيعه بدليل اجماع الطائفة الى آخر
كلامه ويستفاد من كلامهما ادعاء الاجماع عليه صريحا وهو الحجة
مع تعاضده بظواهر بعض الاخبار والوجوه التي سنشير اليها
ان شاء الله سبحانه وحينئذ فالاشبه الاقرب هو الحكم بجوازه
في الجملة ولكن ينبغي تشخيص مواضعه ومحله وبيان ما يتبعه
ويتعلق به **فنقول** ان هيهنا عدة صور **الاولى** ما
اشار اليه العلم المعظم السيد المرتضى وابن زهرة اولا وهي ان يصير الشيء
الموقوف عاطلا وخاليا عن الاطلاق الانتفاع حتى انحصر
في اتلاف عينه كالحيوان الذي لا يمكن الانتفاع منه
الا بعد ذبحه كحصر المسجد البالية او الاجزاء المنكسرة
المنفصلة عن الغلة الوقفية التي لا يبقى لها نفع الا الاحراق

فالاقوى جواز بيعه وعدم نفاذه لاجماع المذكور دليلا كما مر الثانية ما اشار اليه ثانيا وهي ان تكون لارباب الوقف حاجة وضرورة شديدة الى ثمنه مثل انحصار نفقتهم اللازمة فيه فالاقوى جوازه كذلك والدليل الدال مضافا الى ما يستفاد من صدر صحيحة علي بن مهزيار حيث قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام ان فلانا ابتاع ضيعة فاوقفها وجعل لك من الوقف الخمس ويسئل عن رايك في بيع حصتك من الارض او تقويمها على نفسه بما اشتريها او يدعها موقفة فكتب الي اعلم فلانا اني امره ببيع حقي من الضيعة وايصال ثمن ذلك الي وان ذلك رأيي ان شاء الله او يقومها على نفسه ان كان ذلك اوفق له الى اخرها بل تشعر هذه الصحيحة بجواز البيع عند مطلق الاحتياج المعتد به وان لم يكن شديدا لعدم شدة احتياج المعصوم اليه بحسب ظاهر الحال والعلم عند الله المتعال الثالثة ما اذا وقع في الوقف الخاص خلف بين اربابه اي الجماعة التي وقف عليهم بالخصوص حتى حصل العلم او الظن بانجراره الى تلف عين الموقوف او غيره من الاموال المحترمة او تلف النفوس كذلك والاظهر الاقرب هنا جوازه

النبي ايضا انه لا لغو بل الصحيح المتقدمة عليه حيث قال علي بن مهزيار كتبت بعد ذلك وكتبت اليه ان الرجل كتب ان بين من وقف عليهم بقية هذه الضيعة اختلافا شديدا وانه ليس يأمن ان يتفاقم ذلك بينهم بعده فان كان ترى ان يبيع هذا الوقف ويدفع الى كل انسان منهم ما كان وقف له من ذلك امرته به فكتب بخطه الي واعلم ان رأيي له ان كان قد علم الاختلاف ما بين اصحاب الوقف ان بيع الوقف امثل فانه ربما جاء في الاختلاف تلف الاموال والنفوس انتهى مضافا الى وجوب حفظ الاموال المحترمة والنفوس الكذائية مهما امكن عن الضياع والهلاكة الرابعة ان يصير الموقوف عاطلا عن خصوص المنفعة التي كان موقوفا لاجلها كالشجرة الموقوفة على اهل المسجد المعين لاجل انتفاعهم بظلها وثمراتها فتنكسر من اصلها او تقلع مع بقاء الانتفاع منها بصرفها في غير ذلك فحينئذ الاوجه المنع عن بيعه والظاهر انه يجب على الناظر صرفه في الامثل فالامثل والاقرب فالاقرب فتصرف الشجرة المذبوحة اجمع في سقف ذلك المسجد او ابوابه ان امكن والا ففي مسجد آخر والا ففي مصالح عامة المسلمين كبناء القناطر

والمدارس ونحوها وذلك لتحصيل غرض الواقف وابقاء
العين نافعة مفيدة مهما امكن ثم اذا صار ذلك المستعمل
باليا ومعطلا مطلقا جاز بيعه حينئذ كما كان في الصورة
الاولى هذا وقال مصنف النتيجة البدلعة ثم ان الظاهر ان
ثوب الكعبة والضرائح المقدسة وسنادة بيتها وابوابها
واوراق المصحف والكتب وجلودها وجذوع الابنية ونحوها
من هذا الباب فانها تباع مع سلب المنفعة عنها بالجملة وينتفع
منها بغير المنفعة المقصودة اذا فرضت معرضا لها انتهى اقول
الظاهر انه اراد كونها كذلك بعد ثبوت موقوفيتها وهو جيد
والا يثبت كونه وقفا فحكمه واضح **الخامسة** اذا انفصل
بعض اجزاء المكان الموقوف عن جملته مع الانكسار بحيث لا يمكن
صرفه بعينه في بناء المكان المزبور او سقط سقفه فانكسرت
اخشابه والاته ولا يمكن صرفها في اقامته واصلاحه مع حاجة
الموقوف عليهم الى ثمن تلك الاجزاء لترميمه واصلاحه فالظاهر
جواز بيعها حينئذ ايضا لانها كالصورة الثانية بل من افرادها
بالتقرير الذي مضى ثمه مضافا الى نفي الحرج والضرر في
الدين وعموم تسلط الناس على اموالهم مع انصراف المانع

من بيع الوقف الى غير مثل هذه الصورة ولا دلّ الشارع للناظر
في اصلاح الموقوف وترميمه ونظمه وتعميره بحسب رايه وبالطرق
التي يهتدى اليها لبيه وفكره ومن جملتها ما نحن فيه بلا كلام
ولفحوى المكاتبة الظاهرة في جواز بيعه لاداء الدين وهو انه
كتب احمد بن حمزة الى ابي الحسن مدين وقف ثم مات صاحبه و
عليه دين لا يفي بماله فكتب بياع وقفه في الدين تقريب ان بيع
الوقف لما جاز لاداء دين الميت سواء كان الدائن محتاجا اليه
اولا مع عدم احتياج الموقوف عليهم الى بيعه بل مع تضررهم
به لسلب نفعهم الذي كان حاصلا عن عينه ومع انتفاء غرض
الواقف مطلقا فاولى بالجواز اذا احتاج الى بيعه جميع من وقف
عليه مع عدم تضرر احد من الناس وبقاء غرض الواقف بحاله بل
هو اعانة مع التسديد بالترميم والتجديد ولان الناظر لو
اصلح المكان المزبور بالطريق المذكور كان محسنا وما على
المحسنين من سبيل والعلم عند الله العليم الجليل الامر السادس
قد اختلف في مصرف ثمن الوقف اذا بيع بحكم الشرع على قولين
كما حكى احدها انه يشترى به مثله او ما هو الاقرب اليه ان امكن
والا فيصرف في مصالح فقهوا العامة اذا كان الوقف عاما

وفي الخاصة اذا كان وقفا خاصا تمسكا بان فيه جمعا بين التوصل الى غرض الواقف من نفع الموقوف عليه دائما وبين النص الدال على عدم تجويز مخالفة الواقف وبين حفظ حقوق البطون المتاخرة وثانيهما ان ذلك الثمن يصرف في مصارف الموقوف عليهم ولعله يفرق بين الخاص والعام كما اشير اليه في القول المتقدم و ثالثها التفصيل بين ما اذا بيع لتعطله وخوف خرابه وبين ما لم يكن كذلك ففي الاول يصرف ثمن الموقوف في ملك يستعمله ارباب الوقف وفي الثاني يصرف في مصارفه وهذا القول محكى عن الصيمري في كتاب البيع وجواهر الفقه والتنقيح والمقتصر بل عن الاخير في صورة الجناية على العبد الموقوف انه يجب في البدل المشترى بثمنه المجانسة والمماثلة مع الامكان حتى في الذكورة والانوثة بل عن الشهيد في غاية المراد ايضا فقول وهذا هو الاجود الاوجه لان في صورة تعلق الغرض بنفس ثمنه فلا بد من ان يصرف في المصرف الذي جوز به البيع كما يقتضيه ذلك بملاحظة ما مر في الصورة الاولى من الخمسة التي ذكرناها من قبل نعم اذا تعطل الموقوف وانقطع نفعه بالكلية فيجوز بيعه لذلك كما كان في اوليهما لم يكن غرض عنه

عن نفس ثمنه فينبغى بل يلزم على الناظر حينئذ تحصيل الشئ
الذى يكون مثل الموقوف واشبه به فى العين والمنافع رعاية
للجمع بين الامور التى تعرضها صاحب القول الاول مهما امكن
والا فما تيسر فان الميسور لا يسقط بالمعسور هذا واما المتكفل
للبيع الموقوف والشراء مثل عند ذلك فيكون صاحب النظارة
والتولية سواء كان هو الواقف او مجعوله فى العقد او حاكم
الشرع او الجماعة المعينة التى وقف عليهم وقفا خاصا كما
فصلناه سابقا ولو تكفلهما الجميع ان امكن والا فمن تيسر
منهم كان اولى واكمل ثم لما اشترى نظير الموقوف بثمنه لاقامة
مقامه فهل يصير ذلك النظير بمجرد الاشتراء وقفا ام يفتقر
الى صيغة الوقف الاظهر هو الثانى ولا كلام فى كونه احوط ويتكفل
صيغة الوقف من كان متكفلا للبيع والشراء المذبورين و
الكلام فى الاولوية كما مر ثم هذا ما تيسر فى تنقيح بعض
المسائل المهمة من باب الوقف للعبد الخاطى المستهام مع
تراكم الاشجان وتصادم الالام والعلم عند الله الخبير العلام

ومنه التوفيق وبه الاستعانة

والاعتصام

المسئلة التاسعة

هل يلزم العدة على المرأة المزني بها مع عدم الحمل اذا لم تكن ذات بعل ولا في حكمها حين ارادة التزويج اولا فيه لان المشهور هو الثاني كما صرح به في الدلائل والحدائق شرح المفاتيح وهو ظاهر غيرهما وذهب العلامة في التحرير على ما حكى عنه الى الاول اى وجوب عدة الزنا لوجوه الاول اطلاق ما دل على العدة بالدخول او بماء الرجل وفيه اولا ان المتبادر منه غير الزنا وثانيا لو سلم العموم فيمكن ان يقال انه معارض بقول المعصوم لا حرمة لماء الزاني ونحوه بل تعارضه ايضا اصالة البراءة عن الوجوب وعمومات جواز التزويج بغير المحرمات وعمومات حلية الوطى بعد النكاح فيجب تقييده بغير الزنا الثاني ان الحكمة في الاعتداد الاحتراز عن اختلاط ماء الزاني الذي لا يلحق النسب شرعا بغيره الموجب لذلك وفيه انها ليست من العلل التامات للوجوب كيف ولو كانت منها لوجبت العدة على الزوجة بعد الزنا وكذلك على المعتدة رجعية اذا زنت

مع ان الظاهر من کلام بعض الاعلام هو الاجماع علی عدم
وجوب العدة فی الموضعین امّا ما قال الشیخ الجلیل المفید
فی محکی المقنعة بقوله وینبغی له یعنی لزوج المزنی بها ان
یعتزلها بعد ما وقع من فجورها حتی یستبرئها الی آخره
فهو ظاهر فی الاولویة وان سلم فی الایجاب لم یفد نفعا فی ذلک
ایضاً کما لا یخفی علی ان اختلاط المیاه لا یوجب اختلاط
الانساب لان مع کون الزوجة مدخولاً بها واحتمال کون
الولد للزوج الحق به شرعاً لکون الولد للفراش وللعاهر الحجر
والا لکان لغیره کما افاد به بعض المحققین ولو اريد کون
ذلک مصلحة ومن المحاسن عقلاً وشرعاً ومرجعه الی کونها
علة ناقصة فهو یفید الندب والاستحباب وهو مسلم بلا شک
ولا ارتیاب **الثالث** ما رواه اسحاق عن ابی عبد الله
علیه السلام الرجل یفجر بالمرأة ثم یبدو له فی تزویجها هل
یحل له ذلک قال علیه السلام نعم اذا هو اجتنبها حتی
تنقضی عدتها باستبراء رحمها من ماء الفجور فله
ان یتزوجها وانما یجوز له تزویجها بعد ان یقف علی توبتها
والخبر المروی عن تحف العقول عن ابی جعفر الثانی علیه السلام عن

رجل نكح امرأة على زنا ايحل له ان يتزوجها فقال عليه السلام يدعها حتى يستبرءها
من نطفته ونطفة غيره اذ لا يؤمن منها ان تكون قد احدثت مع غيره
كما احدثت معه ثم يتزوج بها ان اراد الحديث **وفيه اولا** ضعف
وثانيا سندهما بل الظاهر عدمها كما يستفاد من كلام بعض الاعلام **وثانيا**
ان موردهما هو خصوص الزاني اذا اراد التزويج بها وليس فيه عموم
يشمل غيره ايضا وكلا منافي مطلق من اراد تزويجها وان لم يكن الزاني
والمحكي اي اولويته المنع بالنسبة الى غير الزاني ليست بقطعيه واما الظنية
فلا عبرة بها وتوهم الاجماع المركب فاسد جدا لان الكثر الاصحاب جوزوا تزويج
الزاني بالمزني بها المزبورة من غير اعتبار عدة بل نقل الاجماع على جوازه
كما قال في الدلائل الزنا بالخلية لا يحرمها على الزاني فله التزويج بها كما
عن المشهور بل اجماعا كما عن **ف وط** النصوص لمستفيضة انتهى
اقول اراد طائفة منها خبر رواية ابي بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سالته عن رجل فجر بامرأة ثم بدا له ان يتزوجها فقال
حلال اوله سفاح واخره نكاح اوله حرام واخره حلال ورواية ابن
الحلبي عنه ع ايضا قال ايما رجل فجر بامرأة ثم بدا له ان يتزوجها حلالا
قال فان اوله سفاح واخره نكاح الحديث **ورواية** علي بن جعفر عن
اخيه موسى ابن جعفر ع قال سالته عن رجل زنى بامرأة هل يحل له ان يتزوجها

بواحدة منهما فقال ع نعم لا يحرم حلالا حرام الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة
على جواز ذلك وهى باطلاقها تدل على المدعا اى عدم العدة ايضا فان
الاصل عدم التقييد بل بعمومها لان ترك الاستفصال دليل العموم مؤيدة
كلها بعمل اكثر الاصحاب المعترفين من ان عدم وجوب عدة الزنا قول مشهور
بين الاصحاب ويظهر منه انهم لم يفهموا من الخبرين المبحوث عنهما دلالتهما
على الحرمة بالنسبة الى خصوص المولى اى الزانى ايضا فضلا عن غيره وثالثا
لو سلم افادتهما العموم فدلالتهما على وجوب الاعتداد ممنوع لفقدان صيغة
الامر ونحوها مما يدل عليه واصالة عدمه واصالة البراءة عنه واستصحاب
جواز التزويج بها من قبل الزنا تنفى الوجوب فالاولى بل اللازم حملها على
اولوية الاجتناب والافضلية والاستحباب مؤيدا بفهم الاصحاب الرابع
ما فى الفقه الرضوى من قوله وثلث لا عدة عليهن التى لم يدخل بها زوجها والتى
لم تبلغ مبلغ النساء والتى قد يئست من الحيض فانه ايضا مما يمكن
ان يستدل على القول الاول بالحصر المستفاد منه قيل وجه الدلالة
ظاهر فانه حصر عدم الاعتداد فى الثلث فوجب العدة على غيرهن والزانية
ايضا من جملتهن فوجب العدة عليها ايضا انتهى اورد على نفسه نقول له
لكن لا يخفى ان اعتبار حجيته ساقط عن درجة الاعتبار كما لا يخفى
على اولى الانظار لما اختلف فيه العلماء الكرام من كونه للامام عليه السلم

الی آخر کلامه فاقول و بطلهرمنه انه لیس فی ذلک نقض عدا ضعف السند والمأخذ ولو قطع النظر عنه فالکلام فی حجیته مع انه لیس کذلک لامکان المناقشة فیه بعد تسلیم وثاقته من وجوه اما اولا فبمنع دلالة العبارة المسطورة علی الحصر کیف ولیس فیها شئ من العلامات الشائعة الدالة علیه کلفظ انما واداة الاستثناء وتقدیم الضمیر ونحوها ویؤیده ورود کثیر من الاخبار المعصومیة کذلک مع عدم ارادة الحصر منها الواردة فی کتاب الاطعمة فی بیان ما لا یوکل من اعضاء الذبیحة کما روی فی محکی الخصال ان رسول الله صلی الله علیه واله وسلم کان یکره اکل خمسة الحدیث وروی مرسلا عن ابن ابی عمیر عن ابی عبد الله علیه السلام لا یوکل من الشاة عشرة اشیاء الحدیث فلو ارید من الاول الانحصار فی الخمسة حصل التناقض بما تضمنه الثانی من هذه الجهة وکما روی ایضا عن ابی الحسن علیه السلام انه قال حرم من الشاة سبعة اشیاء الحدیث وروی فی محکی المحاسن عن ابی عبد الله علیه السلام حرم من الذبیحة عشرة اشیاء الحدیث والکلام فی لزوم التناقض بینهما علی تقدیر ارادة الحصر عن الاول کما مر وکما روی فی وصیة النبی صلی الله علیه واله یا علی للمؤمن ثلث علامات الصلوة والزکوة والصیام الحدیث فلو افاد الحصر لکان مفهومه ان غیر هذه الثلثة لیس من علامات

المؤمن وهو مع قطع النظر عن كون الخبر ابن ابي عمير وفي بها ايضا من وجوه ذلك
القبيل بما فصح رخيا ما شاء وذاع من روايته عنهم صلوات الله عليهم
الذي محصله ان علامات المؤمن خمس التختم باليمين والجهر بالبسملة و
صلوة احدى وخمسين وتعفير الجبين وزيارة الاربعين الى غير ذلك
مما لا يخفى على المتتبع واذا لو ثبت الحصر في المنطوق فاين مفهوم
الحصر الذي كان مبنى الاستدلال مع عزل النظر عن الاختلاف في حجية
مفهوم الحصر **واما ثانيا** فلضعف مطلق المفهوم عن معارضة
المنطوق بل المناطيق **واما ثالثا** فلان المتبادر من العبارة المذكورة
ان الكلام انما هو في خصوص المزوجات ولو في الجملة بمعنى سبق الزوجية
على الاعتداد وان لم تكن باقية في الحال كما يرشد اليه قوله فيها لم يدخل
بها زوجها فكان تقدير الكلام انه لا عدة لهذه الثلثة من المزوجات
الكذائية ولا بحث فيها عن المزني بها التي لم تتلبس بالزوجية اصلا
واما رابعا فبالمنع عن كلية الحكم في المفهوم لان الحكم في المنطوق
هو السلب الكلي اي لا عدة على تلك الثلثة فيكون الحكم في المفهوم مناقضا
له ونقيض السلب الكلي هو الايجاب الجزئي فكان المفهوم ان بعض العدد
يجب على غيرهن وهو لاجماله لا يجدي نفعا ويتضح من هذا وذاك ان الرواية
لا تكاد تنهض بالحجية لما عرفت من حالها وبعد الثلثة الكذائية ولا بحث
في كلامها الذي منه في سندها وماخذها وحينئذ فليس للقول الاول

الذي اختاره العلامة والمتقدم عليه فلا كلام في قوة الثاني الذي نقل الشهرة عليه
جمع من المتأخرين والعلم عند رب العالمين نعم في الدلائل بعد قوله
يجوز تزويج الزانية قبل التوبة على الاصح وان كانت معلنة بالزنا كما عن
المشهور على كراهة للنصوص المتقدمة على ما يعارضها من النص المحمول
على الكراهة كالكتاب جمعا قال لكن يجب بعد تزويجها تحيضها اذا كانت
معلنة للنص والاحتياط على نسبه وفي بعض النصوص خص وجوب
تحيضها بالزواج الدائم والاول احوط بل الاحوط تحيضها وان لم تكن
معلنة انتهى كلامه قدس سره اقول وفيه اني قد تصفحت اخبار
الباب على حسب المكنة فلم اجد نصا على ذلك سوى الخبرين المتقدمين
وقد عرفت وجه حملهما على الاستحباب مع انه لا يخفى على من لاحظهما
ان المستفاد منهما صريحا هو استبراء رحمها قبل التزويج سواء كان
واجبا او مستحبا واما لزوم تحيضها بعد زواجها فلا دلالة عليه في
شيء منهما وايضا ليس فيهما تخصيص ذلك بالزواج الدائم وان كان
ظاهرهما كذلك عند العرف واما رواية علي بن رئاب
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة الفاجرة يتزوجها
الرجل المسلم قال نعم وما يمنعه ولكن اذا فعل فليحصن بابه مخافة
الولد وكذا رواية زرارة قال سئل عمار وانا حاضر عن الرجل

بتزوج الفاجرة متعة قال ع لا باس وان كان التزويج الآخر فليحصن
بابه فليس فيهما ايضا دلالة على ادعاه طاب ثراه بل ولا اشعار به
لوضوح ان مفادهما هو صيانتها وحراستها عن احداث
الفجور والزنا بعد الازدواج واين هذا عن مدعاه واما الاحتياط
على النسب فهو غير واجب فى المقام لانه لا نسب بالزنا شرعًا
فلا وجه لوجوب الاستبراء بعد التزويج كما اختاره قدس
سره كما انه لا يجب ذلك قبله ايضا على الاقوى وهو المختار ثم
على تقدير اعتبار العدة للزنا ففى مقدارها احتمالان احدهما
ان يكون بمقدار حيض واحد لا ازيد كما استفيد من الدلائل
وقد صرح به شيخنا المفيد فى المقنعة وثانيهما ان يكون
بمقدار حيض تام مع طهر كامل لما روى فى الاحتجاج عن
الحميرى عن صاحب الامر روحى فداه انه قال اقل العدة حيضة
وطهرة تامة ويؤيده اطلاق لفظ العدة عليها فى كلام الاكثر
ولو كان بمقدار حيضة فقط كما هو الاحتمال الاول لعبروا
عنها بالاستبراء لشيوعه فيه كما يظهر بملاحظة ما ورد فى استبراء
الامة ونحوها وفيه منع اطلاق العدة على خصوص الزائد على
حيضة واحدة كيف وقد ورد فى كثير من الاخبار اطلاقها

عليها بدون الزيادة كما في صحيح زرارة عن ابي عبد الله
عليه السلام قال عدة المتعة ان كانت تحيض فحيضة وان كانت
لا تحيض فشهر و نصف وهو مذهب زرارة وعمل به ابن ابي
عقيل على ما قيل وخبر عبد الله بن عمر عن الصادق عليه السلام
كذلك وهكذا في خبر محمد بن ابي نصر المروي عن قرب الاسناد وغير
ذلك واما خبر الاحتجاج المزبور فالظاهر ان المراد من العدة
فيها هي عدة المتعة خاصة بارادة اللام للعهد فان المذكور
فيها قبل ذلك بيان عدة المتمتع بها فيكون مفاده ان اقل
عدة المتعة كذا على خلاف مفاد الروايات المذكورة انفا لا انه
اقل جميع العدد وحينئذ فالكلام في ترجيح الاحتمال الاول
مؤيدا باصالة البراءة عن الزائد على حيضة واحدة **وكذا
الكلام** في عدة المزني بها مع ارتفاع حيضها المانع وهي في
سن من تحيض فان ظاهر كلام شيخنا المفيد بل صريحه
انها تعتد بثلاثة اشهر فيحتمل قويا ان تكون عدتها حينئذ شهر و نصف
على وفق عدة استبراء المتمتع بها والامتين ارتفاع حيضهما المانع
فانه اقل الاستبراء حينئذ لانه المتيقن والزيادة عليه تكون منفية
بالاصل هذا على القول بلزوم العدة واما على المختار من استحبابها

فالامر سہل ثم ما مر کان حکم المزنی بہا اذا لم یکن بہا حمل منہ ولو
صارت حاملۃ بالزنا فلیس علیہا عدۃ ولا استبراء مطلقا علی الاظہر
الاقوی بل لا یوجد فیہ خلاف من احد کما یظہر من الجواہر و
شرح المفاتیح وقال فی الحدائق لا عدۃ للحامل من الزنا بلا خلاف فیجوز
لھا التزویج قبل الوضع انتہی و المراد من الزنا الذی یسقط معہ
العدۃ ما کان من الطرفین لکونہما عامدین و بالتحریم عالمین
او من طرف الواطی فقط بان تکون المرأۃ جاہلۃ عن الحرمۃ وان کان
الاعتداد فی الشق الثانی احوط کما صرح بہ فی الجواہر واما لو انعکس
بان یکون الواطی جاہلا و تکون المرأۃ عالمۃ بالتحریم فکانت
زانیۃ دونہ ووجب علیہا الاعتداد بعدۃ وطی الشبہۃ ای بالاقراء
او الاشہر ان کانت حائلا او بالوضع ان کانت حاملا بلا خلاف یوجد
فی شئ من ذلک ویتفرع منہ انہ لو ادعت امرأۃ حاملۃ خلیۃ فی
الظاہر یکون حملہا من الزنا فہل یجوز للمسلم تزویجہا قبل الوضع
لقاعدۃ اقرار العقلاء ام لا احتمالان ولم اعثر علی تصریح بہ فی
کلام الفقہاء بعد فالاظہر ہو التفصیل بانہ ان ثبت کون حملہا
من ماء الزانی بالثبوت الشرعی کوجود البینۃ باقرار الواطی
بزنائہ او ثبوت حرمۃ تزویجہ بہا مع عدم احتمال نظر فی الشبہۃ

له فی المقام بالقرینة العادیة والعرفیة جاز التزویج بها فی الحال
ولا ففیه اشکال ینشأ من ان مقتضی القاعدة هو الحکم بکونها
زانیة بالخصوص واما صاحب الحمل فالاصل عدم ثبوت الزنا منه وقد
عرفت لزوم العدة علیها فی مثل هذه الصورة ومن انها لو تزوجت
باحد مع علمها بزناء الواطی فالظاهر هو الحکم بصحة العقد لقاعدة
حمل المسلم وهو العقد علی الصحة فیقع التعارض بینها وبین
الدال علی لزوم العدة علیها والترجیح علی الظاهر لصحة العقد لقاعدة
اوفوا بالعقود ولانتفاء الحرج والعسر اللازمین فی نظائر الوضع مع
عدم ترتب ثبوت لزنا من الواطی عادة فی مثل المقام واذا حکم بصحة العقد
المزبور وهو الاوجه فاللازم هو الحکم بجوازه قبل ایقاعه ایضاً
لعدم القائل بالفصل والله یعلم وهذا کله فی صورة کون الحامل
بها فی سن من تحیض واما لو کانت یائسة بالمعنی الاصطلاحی مع
ثبوت الزنا من الواطی فینبغی القطع بسقوط مطلق العدة عنها
لفحوی ما دل علی سقوط العدة عن الیائسة بالوطی الحلال من
النصوص المستفیضة المعتبرة التی کادت تکون متواترة منها
صحیحة حماد بن عثمان قال سئلت ابا عبد الله علیه السلام عن التی
یئست من المحیض والتی لا تحیض مثلها قال ع لیس علیها عدة وان

فى بعض النسخ وان دخل بهما وتلك النصوص مع استفاضتها واعتبار سند اكثرها وانجبار باقيها بالشهرة العظيمة التى كادت تكون اجماعاً بل ادعى الاجماع عليه جماعة من المتقدمين والمتاخرين معتضدة باصالة البراءة ومخالفة العامة وفقد الحكمة الظاهرة الموجبة للعدة خلافاً لعلم الهدى وبنى زهرة وشهر اشوب وسماعة على ما حكى عنهم للاية الكريمة وهى قوله تعالى واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائى لم يحضن الاية بناء على ان الارتياب فيهما بمعنى الجهالة اى ان جهلتم مقدار عدة اليائسات فمقداره هكذا كما صرح به البيضاوى فى تفسيره لان المراد اذا شككتم فى ارتفاع حيض اللائى لا يحضن وعدته قبل سن الياس كما زعم اصحابنا عن الاية اقول وفيه ان الياس فى اللغة القنوط وهو عدم الرجاء او قطع الامل كما فى القاموس ونحوه وليس بمعنى الجهالة لغة ولا عرفا واما اليائسة بمعنى المرأة التى تبلغ بكبرها الى سن الياس وهو خمسون اوستون فالظاهر انه من اصطلاح المتشرعة لا الحقيقة الشرعية او العرفية وان سلم فلا يكون الا بالنسبة الى خصوص لفظ اليائسة واليائسات لا بالنسبة الى الافعال المشتقة من مادة اليأس كما فى الاية ونحوها

و یؤیده ذکر متعلق الفعل بعده فی الایة و هو الجامع مجرور
فی قوله یئسن من المحیض لان یئسن لو کان بمعنی الیائسات کان
بمعنی البالغة الی حد قطع رجاء الحیض مستغنیا عن ذکر المتعلق
کما فی لفظ الحاملة فانه لا حاجة الی ان یقال حاملة الجنین و نحوه
فذکر من المحیض علی هذا انما یکون باعتبار التجرید کما فی ارغام
الانف و التجربین خلاف الاصل ای اصالة ارادة خصوصهما وضع
له اللفظ فلا یصار الیه بدون الضرورة فان قیل غایة ما فی الباب
ان یقال بمجازیة المعنی الاول الذی اختاره علم الهدی و من تبعه و لا
قباحة فیه بعد ما ذکروه من بعض القرائن الدالة علیه قلت تلک
القرائن مخدوشة بما فصل فی المسالک و الجواهر و ان لوحظت من
حیثیة الاجتماع حتی صارت بمنزلة قرینة واحدة کانت معارضة
بالقرینة التی اشرنا الیها انفا و لعلها تکون اقوی لسلامتها عن
تلک الخدشات و ان سلم التکافؤ و التعارض لزم التساقط و بقی
اصل ارادة الحقیقة سلیما عن المعارض ثم لو تنزلنا عن هذا ایضا
و سلمنا رجحان قرینتهم فلا کلام حینئذ فی حصول الاجمال فی
المراد من الایة فلزم الرجوع الی کلام اهل الذکر علیهم السلام
هو لنا الاعلینا کما قال مولینا الطبرسی فی تفسیر الایة ان ارتبتم

فلانه من الكبار تقطع حيضهن ام لعارض فعدتهن ثلثة اشهر فا
هن اللواتی مثالهن يحضن لانهن لو كن فی سن من لا تحيض لم يكن
للارتياب معنی وهذا هو المروی عن ائمتنا عليهم السلام انتهی كلامه والظا
بل الاظهر انه طاب ثراه اراد منه فحوی الخبر الذی رواه الحلبی عن ابی عبد الله
عليه السلام قال عدة المراة التی لا تحيض والمستحاضة التی لا تطهر ثلثة
اشهر وعدة التی تحيض ويستقيم حيضها ثلثة قروء قال وسالته عن قول
الله عز وجل ان ارتبتم ما الريبة فقال عليه السلام ما زاد علی شهر فهو
ريبة فلتعتد ثلثة اشهر ولتترك الحيض وما كان فی الشهر لم
يزد فی الحيض علی ثلث حيض فعدتها ثلث حيض بقی الكلام
فی رواية ابی بصير قال عدة التی لم تبلغ الحيض ثلثة
اشهر والتی قعدت من المحيض ثلثة اشهر التی توافق القول المرتضی
فهی مع ضعف سندها وعدم صراحتها فی مدعاه لا تقاوم النصوص المنقدمة المعارضة فلتحمل علی
التقية لموافقتها العامة العمياء او علی الاولية والافضلية بالنسبة الی اليائسة بالمعنی
الاصطلاحی او علی حكم المسترابة كما ارشد اليه جماعة من الاعلام وحينئذ فلا كلام
فی قوة القول المشهور فی المقام هذا ما تيسر فی المسئلة للعبد الخاطی الضعيف مع ضيق
المجال بتوفيق الله المتعال حيث توزع البال واختلال الاحوال بتراكم الهموم وعوائق
الاشغال انه هو العليم الخبير ذو الكرم والافضال

المسئلة العاشرة

فيما يتعلق بكتاب الشهادة اعلم ان من جملة ما يثبت به الدعوى شرعا شهادة رجلين عادلين والظاهر عمومها بالنسبة الى جميع الحقوق الا ما استثني فيثبت بشهادتهما جميع الحقوق المتعلقة بالانسان والحقوق الالهية ايضا الا الزنا وما في معناه كاللواطة والسحق ويستفاد ذلك من ما روي حسنا او صحيحا عن مولانا الرضا عليه السلم المشتمل على ان الشاهدين قد جعلا في سائر الحقوق ومن الصحيح عن يونس عمن قال استخرج الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان فان لم تكن امراتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان الجمع المحلى باللام يفيد العموم وثبوت التخصيص في كثير من الموارد بالنسبة الى الاقسام الثلثة الاخيرة لا يكون موجبا للتخصيص في القسم الاول فمقتضاه حجية شهادة العدلين في جميع الحقوق الا فيما قام الدليل على خلافه كالزنا بل الظاهر ان ذلك مما اطبق عليه الاصحاب وهو من المسلمات بينهم كما صرح به بعض الاعلام فالمسئلة مما لا اشكال فيه نعم ينبغي البحث في ان شهادة العدلين هل هي من قبيل الامور التعبدية والاسباب الشرعية فهي حجة مطلقا او مشروطة بافادة المظنة ولو فرض انتفاء المظنة من قولهما لم يجز التعويل عليه في الحكم الاول ذهب جناب السيد السند حسبما ظاهر الانوار الى الثاني استدل عليه اولا باستفادة ذلك من عبارات جمع كثير من الفقهاء وقد نقلها في المقام

وفيه ان غاية ما يستفاد من العبارات المسطورة هو ان شهادة العدلين تفيد المظنة
غالبًا او في كل موضع واما ان في صورة عدم افادتها المظنة فهل هي حجة او لا
لو عثر على ذلك في عبارة من جملة العبائر المسطورة التي تشبث بها ولو سلم فلا يثبت
به الاجماع لعدم الصراحة ولمخالفة عبارات جماعة اخرى لها وقد ذكرها
ايضًا في المقام ثم تصدى لتأويلها ولا يخفى عليك انه لا يجديه ويؤيد ما قلنا انه
لم يدع الاجماع عليه وثانيًا بما اشار اليه بقوله تحقيق الحال يستدعي
ان يقال ان التعويل على البينة في الحكم وغيره موجب لمخالفة الاصل واللازم
فيما خالف الاصل الاقتصار على المتيقن وهو صورة استفادة المظنة من البينة
لوضوح ان الغالب استفادة المظنة من العادل الواحد فضلا عن العدلين
فما يدل على الحكم بالبينة والتعويل عليها ينصرف اليه فيبقى صورة عدم
استفادة المظنة خالية عما يدل على الحجية فلا يسوغ التعويل عليها وفيه ان
مخالفة الاصل قبل قيام الدليل المعتبر واضح ولكن بعده لم يبق اثر لذلك الاصل
فحينئذ يجب الرجوع الى مفاد الدليل المزبور وليس الا الاطلاق والعموم لوضوح
ان مفاد الخبرين المزبورين بل كثير من الاخبار وآيات الكتاب والاجماع الذي
ادعاه المستدل بنفسه هو اعتبار شهادة العدلين مطلقا سواء افادت
المظنة او لا ولا يتبادر منهما الا الاطلاق والعموم والاصل عدم التقييد
والتخصيص فلا يصار اليه بدون الدليل وهو مفقود واما افادة المظنة

غالباً فلا ريب في ذلك ولكن جعلها مدار الحكم وعلته في محل المنع لانه من قبيل استنباط العلة للحكم الشرعي استنباطاً ظنياً وهو مما لا يصغى اليه والا لاختل كثير من الاحكام الشرعية التي يظن كون بعض الامور علة للحكم فيها حين تخلف تلك العلة وهو كثير كما لا يخفى على المتتبع البصير فليس التعويل على البينة الا كالتعويل على يمين المنكر او يمين المدعي اذا كان على النهج الشرعي سواء افاد الظن بصدقه او لا بل الظاهر انه لم يذهب اليه احد من الاصحاب لسكوت اكثرهم عن التقييد بذلك وهو دليل الاطلاق ولظهور الاطلاق بل العموم عن عبائر جماعة منهم كما مرت الاشارة اليه بل يستفاد من الرياض انه كالمسلم عندهم حيث قال في جواب من ادعى الاولوية في الاستفاضة بان الاولوية انما تنهض حجة لو كان المناط والعلة في حجية شهادة العدلين انما هو افادتها المظنة وليس كذلك بل هي من جملة الاسباب الشرعية كاليد والانساب ونحو ذلك حتى انها لو لم تفد مظنة بالكلية لكانت حجة ايضاً بلا شبهة انتهى وكذا من كلام الفاضل المتوقد صاحب النتيجة البديعة في باب الوقف منه حيث قال فصل فيما يثبت به الوقف وهو امور منها العلم من اي طريق حصل الى قوله ومنها البينة الشرعية وان لم تفد ظناً خلافاً لما اختاره السيد السند طاب ثراه وجعل الجنة مثواه صاحب مطالع الانوار

الى ان قال مدظله ولان ظاهر كلمات الاصحاب في كتاب الشهادات وغيرها و
اطلاقات النصوص الخارجة هنا الخ ان البيّنة من الاسباب الشرعية
كالاقرار والفراش واليد وسوق المسلمين وحمل افعال المسلمين واقوالهم
على الصحة وغيرها من الاسباب الشرعية سواء افادت ظنا اولا
ولو كانت حجيتها موقوفة على افادتها الظن لكان اولى ذكره من اعتبار العدالة
وعدم كونه شريكا وعدم كونه شهادة مملوك على مولاه او ولد
على والده او العدو على عدوه وهكذا فسكوت الاصحاب عن ذكر هذا الشرط
يكشف عن عدمه المظنة وكذا الاخبار مع ذكرهم بقية الشرائط مما ينادي باعلى
صوته على عدم اعتبار هذا الشرط قال ولقد فصلت الكلام في هذه المسئلة
في كتاب الشهادات من هذا الكتاب فليرجع اليه ان اشتهيت انتهى كلامه
وهو جيد ولما ذكرناه مؤيد واما ما قال المستدل طاب ثراه من
ان الغالب استفادة المظنة من العادل الواحد فضلا عن العدلين فلا
ادري له ارتباطا بدعواه بل ظاهره ينافيها التوجه الايراد عليها حينئذ بانه
اذا كان الامر كما قلتم لكان المستفاد منه ان مدار التعويل في باب الشهادة
على حصول الظن من قول البيّنة فاي مانع عن قبول شهادة العدل
الواحد اذا افادت المظنة واما ما يفهم من اخر كلامه من احتمال ان يكون
لخصوص خبر العدلين بخصوصه دخل في حصول المظنة فلست احصله

ای کون الشاهد ... [illegible]

بعد جعل المدار على الظن فاذا فرض ان الظن الحاصل من شهادة الواحد العدل
الافقه الاورع ارجح واغلب من الظن الحاصل من شهادة رجلين عادلين لم يكونا
على مرتبة ذلك الواحد لكان قبول شهادة ذلك الواحد اولى ولا اقل من
المساواة مع عدم ورود النهي عن قبول شهادة عدل واحد مطلقا بل ما ورد في
بعض الاخبار المعتبرة من قبول شهادة عدل واحد في باب رؤية الهلال يرشد
الى اعتبارها في الجملة على انه اذا كان الغالب بل الاغلب في شهادة العدلين حصول
المظنة فلا يبعد ان يقال ان عدم افادتها الظن مطلقا نادر وهو كالمعدوم
فيكون البحث في المقام قليل الجدوى لا ما زعمه المستدل من ان ثمرة المسئلة
عظيمة جدا ولذا اطنب الكلام وبالغ في اثبات المرام مع انه مستغنى عنه
في المقام والعلم عند الله العلام **وايضا من جملة المثبتات** ولو

في بيان الشياع

في الجملة الاستفاضة ويقال لها الشياع وهما بمعنى والمراد منه كثرة الخبر
والظاهر ان الاصحاب مطبقون على ثبوت النسب بها كما صرح به في الرياض
وغيره والمشهور بينهم انه يثبت بها تسعة اشياء النسب وهو اجماعي كما مر
والموت والملك ولكن بلا ثبوت سببه من بيع ونحوه والوقف والزوجية
والولاء كولاية القاضي والعتق والرق والعدالة بل الظاهر من الرياض
ان ثبوت هذه التسعة جميعا بذلك اتفاقي ومخالفة الاسكافي لا تضر به
حيث قال بعد ذكرها جميعا ان الظاهر كون المخالف هو الاسكافي حيث لم ينقل

عن غيره وبمجموع ما ذكرناه ظهر انه لامخالف هنا صريحا بل ولا ظاهرا عدا ه وهو بالاضافة الى باقى الاصحاب شاذ فلا عبرة بمخالفته سيما مع عدم معلومية منه ايضا كما يستفاد من عبارة الصيمرى التى قدمناها انتهى وارادبها قول الصيمرى فى شرح الشرايع بعد ذكر تلك التسعة هذا هو المحقق من فتاوى الاصحاب واقتصر ابن الجنيد على النسب فقط الى اخر ما قال ره وهذا الاجماع المنقول متعاضد بسيرتهم المحكية ايضا فى اثبات الامور المذبورة بالشياع ويمكن تائيد ذلك ببعض الاخبار كمرسل يونس عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضى ان يقضى بقول البينة من غير مسئلة اذا لم يعرفهم قال فقال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والمواريث فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه وفيمن لا يحضر لفظ الانساب موضع لفظ المواريث وحكى عن بعض نسخ التهذيب بلفظ الحال بدل لفظ الحكم بل هو الذى رواه عنه فى الوافى والوسائل وذلك بناء على ان المراد بظاهر الحكم على الظاهر هو ما ظهر بين الناس من الحكم بمعنى نسبة المحمول الى الموضوع فى الامور المذكورة بان يقال مثلا ان زيدا ولد بكرا ومات فلان ونحوهما والمراد من الشهادات فيه متعلق الشهادة من عدالة الشاهد

او جرحه كما رشد اليه آخر عبارة الحديث فقد روى في الصحيح حريز قال كانت

لاسمعيل بن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن

فقال اسمعيل يا ابة ان فلانا يريد الخروج الى اليمن وعندي كذا وكذا

دينارا افترى ان ادفعها يبتاع لي بها بضاعة من اليمن فقال ابو عبد الله

عليه السلام يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر فقال اسمعيل هكذا يقول الناس

فقال يا بني لا تفعل فعصى اباه ودفع اليه دنانيره فاستهلكها ولم يات

بشيء منها فخرج اسمعيل وقضى ان ابا عبد الله عليه السلام حج وحج اسمعيل

تلك السنة وجعل يطوف البيت وهو يقول اللهم آجرني واخلف علي فلحقه

ابو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له مه يا بني فلا والله

ما لك على الله هذا ولا لك ان يوجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك

انه يشرب الخمر فائتمنته فقال اسمعيل يا ابة اني لم اره يشرب الخمر انما

سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول في كتابه

يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق لله ويصدق للمؤمنين

فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم فلا تأتمن شارب الخمر فان الله تعالى

يقول ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فاي سفيه اسفه من شارب الخمر

ان شارب الخمر لا يزوج اذا خطب ولا يشفع اذا شفع ولا يؤتمن على امانة

فمن ائتمنه على امانة فاستهلكها لم يكن للذي ائتمنه على الله ان يأجره

[Marginal notes, partly illegible:] ...يظهر ان المراد بالتبين ... عند احد من الناس بعض ... الامارات ... الشياع ... ان ... المشهور ... العلم ... ان ... وحينئذ ... (١٢٥) ... اذا شهد عندك المؤمنون

ولا خلف عليه انتهى قال المحقق النجفي في الجواهر بعد ذكر الصحيح المذكور اخر هو كما ترى

كالصريح في اعتبار الشياع الذي هو اصل الافراد قول الناس في شهادة المومنين

ونحوهما مما هو مذكور فيه وفي به اندرجه فيما دل على النهي عن ائتمان الشارب الخمر

قال به ومنه يعلم انه لا مدخلية لمفاده الذي يكون تارة علما واخرى ظنا لم

وثالثا ظننا غالبا في حجيته وانما المدار على تحققه بل ظاهر الصحيح المذبور

عموم اعتباره لغير المذكورات في المتن بل صريحه ثبوت الفسق به ولعله

كذلك وان اقتصر الجماعة على الامور المخصوصة لكن المراد غلبة تحقق الشياع

فيها لا ان المراد عدم اعتباره وان فرض تحققه في غيرها اذ لا دليل على ذلك

بل العكس ظاهر الادلة خلافه بل صرح بعضهم بثبوت الهلال وغيره به وحينئذ

فالتحقيق ما عرفت الى اخر ما افاد طاب ثراه اقول تنقيح المقام يستدعي ان يقال

ان الاستفاضة التي هي بمعنى شيوع الخبر وشهرته كما مر باعتبار مبدئها

ومنشئها تنقسم بثلثة طرق لانها اما ان تحصل من اخبار المسلمين فقط اعم

من اهل التشيع وغيرهم واما من اخبار الجماعة التي لا يكون فيها مسلم وان

وجد فيه طفل ومجنون ونحوهما واما من الجماعة الملفقة منهما وكل واحد

من هذه الثلثة ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يفيد العلم او الظن المتاخم

او الظن الغير المتاخم له او لا يفيد شيئا منهما اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا امرا واحدا هما

الكلام في حجية نفس الاستفاضة بطرقها الثلثة مع اقسامها الاربعة

ولو في بعض المواضع والآخر تشخيص المواضع اي الامور التي تثبت من جهة الاستفاضة.

اما الامر الاول فلا اعلم دليلا شرعيا على حجية الاستفاضة مطلقا سوى الاجماع والخبرين المذكورين لكن الصحيح المذكور منهما لا يستقل بالدلالة على حجيتها بالطرق الثلاثة المذكورة جميعا بل على خصوص الطريق الاول منها بناء على ان المراد من لفظ المؤمنين في قوله اذا شهد عندك المؤمنون الخ المسلمون فيكون الدليل اخص من المدعى وان كان شاملا لجميع اقسام هذا الطريق خاصة والخبر المتقدم اعني مرسل يونس فهو وان كان مما يمكن استنباط حجية الاستفاضة بجميع طرقها واقسامها عنه للاطلاق والعموم ولكن في الدلالة تامل كما مر اليه الاشارة مع الضعف في السند للارسال فلم يبق حينئذ في ايدينا الا الاجماع وهو كالمحصل بالنسبة الى النسب خاصة ومنقول بالنسبة الى ما بقي من التسعة المتقدمة وهو حجة على التقديرين في الظاهر بشموله لجميع الطرق المذكورة للاستفاضة ولا كلام على الظاهر في اطلاقه بالنسبة الى اكثر الاقسام لكل طريق منها وذلك لانه قد تحقق ان الاصحاب قد اطبقوا على الحكم بثبوت النسب بالاستفاضة وهو مطلق ولو ثبت عندنا تخصيصه ببعض اقسامها اعني ما يفيد العلم منها فلا مانع لنا عن التمسك باطلاقه وكذلك الاجماع المنقول بالنسبة الى الباقية ويمكن تاييده بعدة امور منها انه لو كان مرادهم الاستفاضة الخاصة اعني ما يفيد اليقين فقط لم يكن وجه للحكم بثبوت النسب

خاصة او مع الثمانية الباقية فحسب من جهتها الظهور او ما يفيد القطع واليقين حجة
مثبتة لجميع الاخبار والدعاوي في جميع المواضع والاحكام لانه ليس وراء اليقين شيء
ينتظر حصوله فحجيته مجمع عليه بل من الضروريات بالنسبة الى الجميع على الاطلاق
ومنها نسبهم وعلمهم فان الظاهر بل لا ظهر انهم يحكمون في النسب ونحوه بمقتضى الاستفاضة
مع افادتها الظن فقط كما لا يخفى على المتتبع ومنها مرسل يونس المتقدم فانه ظاهر
مؤيد للاطلاق المذكور وان لم يكن مستقلا في الدلالة ومنها الخبر الصحيح المذكور الدال
على الاطلاق لما ذكره وان كان دلالته عليه بالنسبة الى الطريق الخاص من طرق
الاستفاضة اعني الاستفاضة الحاصلة من شهادة المسلمين وجه تاثيره
المطلوب ان المستنبط منه هو كون مناط الحكم حصول الظن من اخبارهم فيتعدى
الى الصنفين الباقيين لكونهما نظيرين للاول والاستنباط هنا وان كان ظنيا
لا يوجب الاستدلال به بالاستقلال ولكن لا يبعد جعله من جملة المؤيدات
والله يعلم ومنها ذهاب جماعة كثيرة من الاصحاب الى اعتبار الاستفاضة وان
لم تفد العلم القطعي فمنهم من خصصه بالظن المتاخم له كالفاضل في الارشاد
والشهيدين في س و ك ومنهم من اطلقه كالشيخ في ف و ط بل يستفاد من
كلام بعض الاعلام انه هو المشهور بل ظاهر من عبارة الشهيد الثاني في الروضة
ان الاستفاضة لا تطلق عند الفقهاء على ما يفيد القطع واليقين لكونه
نوعا من التواتر وان قيدها بالظن بالغالب حيث قال فيها الاستفاضة

استفعال من الفيض وهو الظهور والكثرة والمراد بها هنا شياع الخبر الى حد يفيد السامع
الظن الغالب المقارب للعلم ولا ينحصر في عدد بل يختلف باختلاف المخبرين
والاخره بل الظاهر من كلام بعض الاعلام انه لا يوجد في كلام من تقدم على
المحقق صاحب الشرائع تخصيص اعتبار الاستفاضة بافادتها العلم فالظاهر
انهم مطبقون على اعتبارها في المواضع المخصوصة وان لم تفد العلم ثم قد
ظهر التخالف بينهم في الشياع الذي هو مستند الشهادة بمعنى انه هل
يجوز للرجل الشهادة عند الحاكم مثلا بما استفاده من الشياع ام لا فمنهم
من جوز الشهادة بالامر الشايع ان كان ظنيا كالشيخ طاب ثراه ومنهم من
منعها حينئذ وهذا هو الاصح ولكن لا لان الاستفاضة الظنية غير
معتبرة مطلقا بل لعدم اعتبارها في خصوص الشهادة بالدليل الخاص
كاشتراط علم الشاهد بالمشهود به حيث ورد في الاخبار انه لا يشهد به الا اذا
كان ذلك عنده مثل الكف ومثل الشمس في المعلومية فلا يجوز له الشهادة
بما ظهر له بالدليل الظني كالشهادة بالملك في الحال بمقتضى استصحاب الملك
السابق وبمقتضى البينة الشرعية حين عدم حصول العلم بملكه وان كان العمل
بمقتضى الدليل الظني المذكور في محله وموضعه حقا فهكذا الشياع وبالجملة
فالظاهر بل الاقوى اعتبار الشياع الظني وان لم يكن مفيدا للعلم لما فصلناه
فيما تقدم الا في موضع قام الدليل على عدم اعتباره فيه بالخصوص واولى

به اذا كان الظنّ الحاصل منه مقاربًا للعلم بل عاينه ربّما كان اوطأ وحجيّة
المفيد للعلم ظاهرة واما القسم الاخير من الاقسام الاربعة التي ذكرناها (اي من الشياع)
سابقًا اعني ما لا يفيد علمًا ولا ظنًّا فهو بمعزل عن الاعتبار لعدم قيام دليل
معتبر عليه واما ما يتوهّم من استفادته من الصحيح المزبور حيث ورد فيه الحكم
بقبول شهادة المسلمين وهو مطلق وشامل لصورة عدم افادة المظنة
ايضًا فمدفوع اوّلا بتبادر غيرها مع عدم تبادرها عنه وثانيا
لو سلّم فقد عرفت ان الصحيح المزبور ليس بدليل مستقل في ثبوت حجيّته
الاستفاضة مطلقًا اي بجميع طرقها فضلا عن اقسام كل واحد منها
جميعًا وثالثًا لو سلّم فنقول ان هذا القسم من الشياع مطروح عند
الاصحاب وقولهم وعملهم على خلاف ذلك لان الظاهر منهم ان الشياع منحصر
في ثلثة اقسام المفيد للعلم والمفيد للظنّ المتاخم له والمفيد لمطلق الظنّ
ولم يعدّوا الصورة المذكورة من اقسامه حتى حصل تربيع القسمة ولا ريب
في وقوع السيرة المزبورة اي فانهم لا يعتبرون الشياع الذي يثمر الشك
او الوهم فهذه خارجة عن الاعتبار لمخالفتها السيرة القطعية والاجماع
على الظاهر والله يعلم واما الامر الثاني فالاقوى اعتبار الشياع وان
افاد الظن في الصور التسعة الماضية لما مر من الاجماع الذي هو كالمحصّل
بالنسبة الى النسب ومنقول بالنسبة الى الباقية منها مع اعتضاده

بامره واما غير ذلك التسعة من المواضع الكثيرة فلم اعثر على دعوى اجماع منهم على شيء منها واما الصحيح المزبور الذي يستفاد من ظاهره عموم اعتبار الاستفاضة اي لغير المذكورات ايضا كما نبه عليه شيخنا المحقق النجفي في الجواهر ففيه ما قد عرفت من عدم استقلاله بالدلالة على حجية الاستفاضة المطلقة اي بجميع طرقها بل على حجية الصنف الخاص من الاستفاضة وهو ما كان المخبرون فيه المؤمنين اي المسلمين فلو دل على عموم ما يثبت بها فلا يكون دليلا الا بالنسبة الى هذا الصنف الخاص من الاستفاضة مع ان الدعوى اعم منه كما لا يخفى نعم لو سلم دلالة الصحيح المزبور على حجية الاستفاضة المطلقة الشاملة لطرقها الثلثة ولو بضميمة الاجماع المركب فلا كلام في افادته العموم بالنسبة الى ما يثبت منها ولكن مع هذا قد يتامل في العمل بالعموم المستفاد منه لظهور اعراض الاصحاب عنه بسبب حصر ما يثبت من الاستفاضة في التسعة المذكورة والحكم بايرادها على سبيل المثال ولغلبة وقوعها فيها خلاف الظاهر بل صريح من ادعى الاجماع عليها ان ما عداها مما اختلف فيه هو يرشد الى انه لم يقم عليه دليل معتبر يركن اليه مع كون الصحيح المزبور بمرئى ومسمع منهم فلو كان عمومه باقيا على ظاهره عندهم لم يكن وجه وجيه للاختلاف في غير التسعة من الامور الشائعة الذائعة **ومنها** اجتهاد الرجل فانه مما اختلف في ثبوته

بالشياع الظنّي والظاهر عند النظر القاصر عدم ثبوته به لما مرّ انفا الا اذا افاد العلم
ولا بحث عنه وكذلك الهلال فانّه لا يثبت منه ايضا على الاقرب كما هو
مفصّل في محلّه ومن هنا اتّضح انّهم لم يتعرّضوا في المقام الّا للاتفاقيات دون
الخلافيات حتى انّهم لم يضيفوا الى التسعة شرب الخمر وغيره من الفسوق ايضا
مع صراحته به لذلك ولانّ الجرائم مما يوجب انفاذ الحدود والتعزيرات فلو
يكتفوا في ثبوتها به لاستعظامها او شدّة الاعتناء بشأنها ومزيد الاهتمام
فيها مع كثرة التخالف والتّعارض بين ادلّتها القائمة على وجوه ثبوتها
وعلى مقادير الحدود والتعزيرات حتى تقرّر بينهم انّ الحدود تدرء بالشبهات
كما لا يخفى على من تدبّر في الادلّة التي ذكروها في كتاب الحدود وكتاب
الشهادات وكذلك لم يضيفوا اليها الدّين والشّهادات والمواريث
مع ورودها صريحة في مرسلة يونس المتقدّمة لو اريد من الثاني صفات
الشاهد سوى العدالة التي هي مندرجة في التّسعة واريد من الثالث
مقدار متروكات الميّت وصفاتها وحالاتها او استحقاق الوراثة مطلقا
مع قطع النظر عن النسب الّذي لا كلام فيه لما مرّ ايضا وان كان الحكم بثبوت
هذه الثلثة من الشياع الظنّي غير بعيد لدلالة مرسلة يونس المتقدّمة
عليها مع اعتضادها بالسّيرة على الظّاهر بالنسبة الى ثبوت هذه
الثلاثة به ولو كانت السّيرة ظنيّة والظّاهر ان يقال باعتبارها في هذه

الثالثة ايضا ولكن عند حصر ثبوتها فيه لئلا يلزم الحرج والعسر والا فلا
وهو الموجه والله يعلم وبالجملة تلخص مما ذكرنا ان الشياع الذي يفيد الظن من
جملة الاسباب الشرعية ولكن في المواضع المخصوصة كشهادة البينة الشرعية
بالتفصيل المعتبر فيها للدلالة الاجماع المنقول المتعاضد بالخبرين
والسيرة على حجيته دون الشياع الذي لا يفيد ظنا ايضا فانه مما
لا يعتد به خلافا لما قرره الفاضل المدقق صاحب النتيجة البديعة
في باب الوقف منه بعبارات مطنبة وكلمات معجبة حيث قال في
تضاعيفها فكما ان اليد في الفراش وسوق المسلمين والبينة ونحوها من
الامورات الشرعية الكاشفة عن الموضوعات الخارجية كذلك الاستفاضة
من الامورات الكاشفة عن الموضوع الصرف عند اهل العرف والعادة وعليه
جرت السيرة والطريقة من لدن آدم الى زمان خاتم الى قوله فاذا اراد
الانسان ان يترافع عند حاكم لم يعلم حاله من الاجتهاد وغيره فاذا
استفاد في البلدان فلانا حاكم يترافع عنده من دون اعتبار ملاحظة
حصول الظن او العلم من قوله بوجه وكذا اذا استفاض ان الطبيب
فلان او الصراف فلان او القابلة فلانة او العادل فلان او اشتهر
في البلدان هذا اول شهر او المدفون في المكان الفلاني فلان او هذا
مقام آدم او نوح او ابراهيم كما في مسجد الكوفة الى قوله وهذا مسجد صلى

فيا اميرالمؤمنين او هذا محل قد مر الشريف القول فان بنا اهل العرف والعادة في
تشخيص امثال الموضوعات بالاستفاضة والشيوع سيما في الموضوعات المشكلة
العرفية ولا سيما في الامور التي يكون بنائها على الدوام والثبات كالاوقاف
والانساب والمساجد والمقابر ونحوها فانه قل ما يتفق في امثال هذه الامور
العلم بما استفاض بل الظن ايضا بل لو حصل احدهما نعلم ان المناط في الحجية
ليس حصولهما وان حصلا بل المناط مجرد كونه مستفيضا من دون التفات
الى حصول العلم والظن والى عدم حصولهما نعم الاستفاضة حينئذ تكون
احدى الطرق الكاشفة كالبينة واليد والفراش ونحوها الى آخر العبارة المسطورة
هناك **اقول** ويمكن المناقشة فيه **اما اولا** فبان الشياع ان لم يفد شيئا
من العلم والظن فلا يثبت فيه السيرة عن العوام فضلا عن الخواص لانا قد
وجدنا الناس في هذا الباب مختلفين جدا فربما يعملون على التواتر ولكنه
قليل فربما يعملون على الظن الغالب وربما يعملون على الظن في الجملة وهو الغالب
بل الاغلب سواء يحصل الظن المزبور عن خبر الواحد المقترن بقرينة ظنية
داخلية كعدالة المخبر ثقته عندهم او خارجية كعلامة مبنية او منقوشة
او كتابة منقوشة على القبر ونحوها او عن الشياع الظني المحقق والمحكي عن
مخبر واحد مثلا واما اذا لم يحصل لهم ظن اصلا فقد يعملون بطريق الجمع
بين الاحتمالين او الاحتمالات كما اذا دار الامر بين كون قبر فلان هذا او ذاك

او ذلك الثالث فيزورون جميعها ان تيسر بلا كلفة والا فما تيسر منها وهو
طريقة الاحتياط وقد يعملون بقول المخبر بارادة الامتحان فيحضرون عند من
اخبروا بكونه مجتهدا مثلا لغرض الاختبار وانكشاف حاله بانه هل يكون
مرجعا للناس ام يظهر فيه علامة من علائم الاجتهاد اولا فان انكشف
ذلك عند الحاضر المزبور رجع اليه والا تخلف عنه الى غيره وهكذا
بالنسبة الى الطبيب ونحوه وقد لا يعملون هكذا بل على خبر واحد وان
لم يفد ظنا وهذا لا يكون الا في صورة مسامحتهم ومساهلتهم وقلة
اعتنائهم بشان المخبر به وظني انه قليل ومع ذلك فليس ذلك من داب
اكثر الناس من العوام فضلا عن الخواص فلا ينبغي ان يعتد به واما ثانيا
فلو سلم عمل طائفة من الناس على الشياع المذكور اي ما لا يفيد الظن ايضا
فذلك لا يوجب الحكم بحجيته لانه ليس باجماع معتبر ولا سيرة كذلك
ولم يقم على حجيته اية ولا رواية واما الصحيح المزبور فقد عرفت عدم دلالته
على الشياع الذي لا يورث ظنا ايضا فمن اين الحكم بحجيته بل لو عمل طائفة منهم
على الشياع الظني لم يكن حجة ايضا من هذه الجهة لانا قد امرنا باتباع
الاحكام الشرعية ولسنا مكلفين بعمل ما يعمل به طائفة من الناس ما لم يقم
عليه دليل معتبر شرعي ولذا لم نجوز التعدي الى غير ما ثبت اعتبار الشياع
الظني فيه كما تقدم انفا فضلا عما لا يورث ظنا اصلا واما ما عسى ان يقال

فههنا لابد من الرجوع الى اهل العرف في تشخيص الموضوعات الصرفة الخارجية التي ما نحن فيه منها فالجواب ان ذلك مسلم ولكن ليس ثمرته الا تحقق ذلك الموضوع وتشخصه من بيان اهل العرف وليس المراد منه الا حصول العلم بانه فرسخ مثلا ولا اقل من الظن واما الاثم هذا ولا ذاك فما يجدي التشبث به اي نفع في الرجوع اليه بالجملة فلابد وان يكون ذلك الاسم كاشفا عن معناه ومصداقه عند اهل العرف وليس الا الانكشاف الا معنى المعلومية ولا اقل من المظنونية فجعل الشياع الذي لا يفيد علما ولا ظنا من الكواشف العرفية مما يقضي العجب وليت شعري اي كشف في الشياع المورث شكا او وهما نعم لو كان الشياع المطلق مما ثبت حجيته على الاطلاق من الدليل المعتبر الشرعي كحجية البينة الشرعية او الاقرار او اليمين ونحوها كان ما ذكره موجها واذ ليس فليس وحينئذ فلا مناص عما قررنا فيما تقدم والله يعلم وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق

المسئلة الحادية عشرة اذا اوصى باخراج بعض شيء من التركة ففيه احتمالات ثلثة **احدها** ان الوصية تنفذ في ثلث التركة **وثانيها** ان الوصية المذكورة كالعدم لا يعتد بها اصلا فيرث المستخرج كغيره من الورثات **وثالثها** انها تنفذ مطلقا اي يجعل المستخرج محروما من جميع التركة على وفق ما اراده الموصي **اما الاحتمال الاول** فهو خيرة العلامة الحلي

والفاضل الخراساني في الكفاية وشيخنا المحقق النجفي في الجواهر بل ظاهر عبارة
بعض الاعلام انه مذهب جماعة من فقهائنا الفخام بل قد يستفاد من ظاهر
كلام العلامة في المختلف انه المشهور حيث قال فيه المعتمد ما ذهب اليه
المشهور من علمائنا من بطلان الوصية في ثلثي التركة ويكون الثلث لغيره من
الورّاث لان اخراجه من تركته يستلزم تخصيص باقي الورثة بها فتمضي من الثلث انتهى
وكيف كان فقد استدل عليه العلامة الحلي بما اشار اليه في العبارة
المسطورة انفا من ان الوصية المزبورة تؤول الى اعطائه المتروكات كلها
لباقي الورثة فتنفذ في الثلث ولكن قد اورد عليه الشهيد الثاني طاب ثراه في المسالك
بقوله ويضعّف بان الحمل على الوصية خلاف مدلول اللفظ لان اخراجه
من الارث لا يقتضي كونه اوصى بنصيبه لباقي الورثة وان لزم منه رجوع
الحصة اليهم لان ذلك ليس بالوصية بل لاستحقاقهم التركة حيث لا وارث
غيرهم وربما لم يكن حال الوصية عالما بالوارث كما لو لم يكن له الا ذلك الولد
ولا يعلم من يرثه بعده ولم يخطر على باله الوارث فالحكم بالوصية بذلك
عدول باللفظ الى ما لا يدل عليه باحدى الدلالات فان انتفاء دلالة المطابقة
والتضمن ظاهر ودلالة الالتزام قد عرفت تخلف شرطها لان شرطها اللزوم
البين بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم ومع الوسط وهو منتف
بما اشرنا من جواز ذهوله عن الوارث اصلا وعدم التفاته اليه بل عدم

معرفته واما غرضه مجرد الانتقام من ولد الوارث فالبطلان مطلقا فيه انتهى

وايضا مما استدل على بطلان هذا القول كونه مسئلة سعد عن الرضا عليه السلام التي

سنذكرها مفصلا ان شاء الله **اقول ما اورده** فيه بحث ونظر اما اولا

فلجواز ان يقال ان مراد العلامة ره منه الاستلزام العرفي بملاحظة خصوصية

الامر والمقام في لان من ضروريات الدين عدم انحصار الورثة الشرعية

خصوص الاولاد ونحوهم بل منها كون الحاكم الشرعي وارثا لمن لا وارث له

وعلى هذا فلو كان الموصي من اهل الاسلام الذين كلامنا فيهم فكيف لا ينتقل

ذهنه عند اخراج الوارث الخاص الى تصور وارث اخر غيره ولو مجملا بعد ما عرفت

ماذكرناه آنفا بل مقتضى ما جرت عليه عادة اهل العرف في خصوص المقام

انه لا يكتفي بمجرد التصور بل يجعل الشركة كلها لغيره من الورثة بشرط ان

لا يصرح بصرف حصة المستخرج في مصرف آخر فانك لو سئلت من اوصى

باخراج بعض ورثته بالشرط المذكور بانك قد اخرجته منها فما حكمت

بالنسبة الى حصته فلا اظنه الا ان يجيبك باني جعلته لباقي الورثة

او لحاكم الشرع **ومن هاهنا** ترى ان اهل العرف لا يفرقون بين قول

القائل مني لا يعطى زيد ولدي شيئا من متروكاتي وبين قوله لا يعطى زيد ولدي

شيئا من متروكاتي بل تعطى جميعها لمن عداه من ورثتي فلا يفهمون من

الجملة الاولى الا مفاد الثانية بل يفهمون الاتحاد في مفادهما فهذه العادة

للتفرقة قرينة على ان الموصي في مسئلتنا هذه قد اراد من مثل الجملة الاولى
مفاد نحو الجملة الاخيرة وهذا القدر لعله يكفي في الحكم المزبور وان لم يعلم باعيان
الورثة الشرعية بالتفصيل عند الامر بالعطاء لهم اذ لا يشترط في صحته اصلا
فانه لا كلام في صحته لو صرح بعطائهم مجملا كما لو اوصى لقومه او عشيرته
او فقراء بلده ونحوهم مع عدم العلم باشخاصهم تفصيلا واما فرض اتحاد
الولد المستخرج فمستغنى عنه لما سبق منا ان من ضروريات دين الاسلام
عدم انحصار الوراثة الشرعية في الاولاد فقصور غيره من الورثة الشرعية
التي من جملتهم الحاكم الشرعي حاصل لكل مسلم اوصى بالاخراج سواء كان
المستخرج له واحدا او لا وكذا ذكر الانتقام منه في المقام لان الموصي قد
اخذ منه الانتقام على جميع التقادير لامره بحرمانه كيف ما كان بل لا يبعد ان
يقال بتاثيره للمراد فان مقتضى اخذ الانتقام ان يشيد بنيان الحرمان بعطائه
لغيره من امثاله ونظرائه ولا يترك نصيبه معطلا ومهملا لئلا
يعود اليه حينئذ **واما ثانيا** فمع عزل النظر عما مر وتسليم عدم دلالته
على اعطاء التركة كلها لباقي الورثة **نقول** لا بد مع ذلك من الحكم بحرمان
الشخص المستخرج عن الثلث وعوده الى غيره ميراثا لان نفس الاخراج وسببيته
كما صرح به شيخنا المحقق النجفي طاب ثراه في الجواهر ولكن لما كان اثبات هذه
الدعوى موقوفا على بيان معنى الوصية وما يتعلق به فلنقدمه في المقام اثباتا

للمرام فاعلم ان الوصية فی اللغة بمعنی مطلق العهد کما یستفاد من بعض عبارات
الجواهر والحدائق وقد صرح به الفیروزابادی فی القاموس حیث قال
واوصاه ووصاه توصیة عهد الیه انتهی ویستفاد من کلام مولانا الطبرسی
فی تفسیر قوله تعالی ووصی بها ابراهیم بنیه ویعقوب یا بنی ان الله اصطفی
لکم الدین فلا تموتن الا وانتم مسلمون ان العهد هنا بمعنی الامر حیث قال
وصی واوصی امر وعهد بمعنی الی قوله ره وفی هذه الایة دلالة علی الترغیب
فی الوصیة عند الموت وانه ینبغی ان یوصی الانسان من یلی امره بتقوی الله
ولزوم الدین فی الطاعة انتهی ویظهر من کلام صاحب المصباح المنیر انها
بمعنی الامر ایضا بمعنی التذکیر والاستعطاف حیث قال واوصیت
الیه بمال جعلته له واوصیته بولده استعطفته علیه قال و
هذا المعنی لا یقتضی الایجاب واوصیته بالصلوة امرته بها الی قوله
ولفظ الوصیة مشترک بین التذکیر والاستعطاف وبین الامر انتهی
واما المعنی الشرعی للوصیة فعلی الاظهر انه العهد الموقت بمعنی
خصوص ما یعهده الانسان مما یتعلق بما بعد موته والدلیل علیه امران
احدهما تبادر هذا المعنی عند فقد القرائن من لفظ الوصیة اذا کان
فی کلام المتشرعین فان قول المتشرع هذه وصیة فلان لفلان لا یتبادر
منه عند السامع الا المعنی المذبور اذا لم تکن قرینة علی خلافه والتبادر

دليل الحقيقة فان قيل لعل التبادر ههنا كان اطلاقيا لا وضعيا قلنا بل وضعي
لدلالة عدم صحة السلب عليه فهو من علائم الحقيقة ايضا فان من عهد
وقال لاحد افعل بعدي كذا وكذا فلا يصح ان يقال انه مات بغير وصية
بل يقول كل من سمع به انه اوصى بكذا وكذا وثانيها انه لا شبهة في ان عهد
الرجل وامره احدا بالولاية على اولاده الصغار ونحوهم فيما بعد وفاته وكذا
بعتق مملوكه او بوقف المكان المعين او بان يبرئه صاحب الدين او بتدبير
العبد على قول وبالمضاربة او بالمساقاة في وجه كلها وصية بالمعنى الشرعي
لذكر الاصحاب اياها في الكتب الفقهية في مباحث الوصية بالمعنى الشرعي
واجرائهم احكامها على الصور المذكورة مع خلو كل واحد منها عن التمليك كما
اشار اليه ثاني الشهيدين في كلام الشارحين وغيره في غيرهما ولذا افتقروا
الى الزيادة على التعريف المشهور فقال المحقق ره في النافع الوصية تمليك
عين او منفعة او تسليط على تصرف بعد الوفاة ومع ذلك فهو غير
جامع لمعانيها ولذا قال الفاضل الخراساني في الكفاية الوصية تمليك عين
او فك ملك بعد الوفاة او تسليط على تصرف بعدها انتهى فهم صدق
الوصية بالمعنى الشرعي على الصور المزبورة لا بد منه الا عن انقسام الوصية
بالمعنى الشرعي الى التمليكية وغير التمليكية مع تقييد الاخير تقييدا يشمل
الصور المسطورة ونحوها دون غيرها فيتضح من ذلك كله ان الوصية

قوله تمليك عين او منفعة او تسليط على تصرف بعد الوفاة ١٢ منه دام ظله العالي

بالمعنى اللغوي كما انها اعم منها بالمعنى الشرعي مطلقا كذلك الوصية
بالمعنى الشرعي اعم من التمليكية ومرادفها على الاصح والمراد من التمليكية ان
يامر الموصي باعطاء شيء بعد موته لاحد وهو على قسمين احدهما المال
العيني سواء كان موجودا في الحال كالشجرة والمكان او يصير موجودا في
الاستقبال كثمرات الاشجار والدراهم الحاصلة باجارة الدار مما يستفاد
من الروضة ويحتمل ان يكون من هذا القبيل لو امر بابراء مديونه
عن الدين مثل ان تامر المراة احدا بانه بعد موتها يبرئ زوجها عن
مهرها فانه في حكم عطاء المال للمديون على الظاهر وثانيهما المنفعة
المحضة المقابلة للمال كالسكونة فقط في الدار مطلقة او مقيدة
بالمدة المعينة او التطرق من صحنها كذلك او استخدام العبد المملوك
للموصي او الركوب على فرسه او الجلوس على البساط العين الى غير ذلك
من الامثلة واذا عرفت هذا فلا يعزب عنك انه لو اوصى انسان
بعطاء المال الذي يترتب حصوله على بضاعته المعينة باجارتها
مثلا لاحد من الناس فكانت الوصية المزبورة من افراد القسم الاول
من الوصية التمليكية ومع التنزل فلا اقل من اندراجها في قسمها
الثاني الذي ذكرناه آنفا ولا وجه لخروجها عن مصداق التمليكية مطلقا
فلا تغفل **وقد تلخص** مما ذكر ان مفاد المعنى الشرعي للوصية ومرجعه

الوصاية به الانسان ويقرره فيما بعده فانه خاطب الى انسان يظن بقائه
بعده وهو اعم من الامر والنهي لاشتراكهما في الاستدعاء والطلب وعلى هذا
فلا اشكال في صدق الوصية حقيقة شرعية على نفس الاخراج المتنازع
فيه بهاد راجعه في القسم الاخير من قسيميها اعني غير التمليكية وان سلم عدم
استلزامه تحقق القسم الاول منهما اعني التمليكي بالنسبة الى باقي الورثة
وبتقرير اخر ان قول الموصي مثلا لا يعطى زيد من ورثتي شيئا من التركة
لا اشكال في كون منطوقه مصداقا للوصية حقيقة شرعية باعتبار
القسم الاخير منها وان سلم عدم صدقها بكلا قسميها على مفهومه
اللقبي من حيث عدم حجيته على سبيل العموم الكلية واذا ثبت ذلك
فلا ريب في وجوب الحكم بحرمانه من ثلث التركة لكونه وصية مع عدم
اشتماله على ما يبطلها راسا فان اخراجه بالطريق المذبور ليس مما يوجب الحكم
ببطلان الوصية بالنسبة الى الثلث ايضا مع ان الشارع قد سلطه تمليه
امرا ونهيا فكما انه ينفذ وصيته اذا جعل الثلث مختصا بولده الاكبر
مثلا باتفاق الاصحاب كذلك يلزم انفاذها اذا قال لا يعطى الثلث
للاصغر من الولدين مع انحصار وراثته فيهما ونظير الثاني ما نحن فيه
اعني اذا قال اخرجت الاصغر من الولدين عن التركة فيلزم انفاذ الوصية
فيه ايضا بالنسبة الى الثلث فحسب لرجوع الكل الى مفاد واحد اعني

حرمان الاصغر منهما عن الثلث والدليل على الاخير هو الدال على الاولين الذي
ذكرناه فيما تقدم آنفاً من صدق الوصية الشرعية على الكل لا بالقياس
المنهدم الاساس واذا ثبت حرمان الشخص المستخرج عن ثلث التركة فلا بد
من الحكم بانتقال الثلث المزبور الى باقي الورثة ميراثاً سواء كانوا من طبقة
ذلك المستخرج او ممن تأخر عنها واما الثلثان الباقيان فيختصان بالمستخرج
لو انفرد والا فيقتسم غيره فيهما بحسب السهام الشرعية ويظهر مما ذكرنا
ضعف ما استضعفه به شيخنا الشهيد الثاني طاب ثراه في العبارة السابقة
من قوله ويضعف بان الحمل على الوصية خلاف مدلول اللفظ لان اخراجه
من الارث لا يقتضي كونه اوصى بنصيبه لباقي الورثة الى آخره فان المراد
منه ان كان المنع عن حمل منطوقه على الوصية مطلقاً فهو مجوج بما مر من
صدق الوصية عليه لغة وشرعاً وعرفاً اما من جهة الاول فظاهر
واما من جهة الثاني فلما عرفت من كونه قسماً منه مع عدم صحة السلب
فان من اوصى باخراج بعض ورثته من تركته فلا يصح ان يقال انه مات
بغير وصية واما الثالث فلا اظن خروجه عنهما بل الظاهر اتحاده مع
احدهما وان كان المراد منه المنع عن حمل مفهومه على الوصية التمليكية
لباقي الورثة لكان الدليل اخص من الدعوى فان مع تسليم ذلك
لا يفوت ما استظهرناه وهو حرمان المستخرج عن الثلث كائناً ما كان

وليت شعري اي فرق بين بطلان ارادة المفهوم وبين عدم صدق الوصية
بالمخرج المزبور على المنطوق فلو سلم الاول فلا مساغ للتسليم الثاني ضرورة
صدقها عليه كما مرّ غير مرّة بل الحكم بعدم حرمانه مطلقا مع ظهور
صدق الوصية على نفس الاخراج مما يقضي بالعجب نعم ينبغي البحث بعد
الحكم بحرمانه عن الثلث في كيفية قسمته بين الورثة الباقين اذا
كانوا ممن يقسم عليهم بالتفريق لكونهم ذكورا واناثا فعلى تقدير الحكم
ببطلان ارادة المفهوم وعدم الحكم بالوصية التمليكية في حقهم
يقسم عليهم بالتفريق بحسب السهام الميراثية لصيرورته ارثا لهم
وعلى الاحتمال الآخر يقسم ذلك الثلث عليهم بالسوية كما هو قضية
اطلاق الوصية **والاظهر عند العبد الخاطي** القول بالتفصيل
وهو انه لو وجد في موضع بالخصوص قرينة توجب العلم او الظن
المتاخم له بان الموصي قد اراد من ذلك الكلام المفهوم ايضا
كالمنطوق لزم الحكم بتسوية قسمته بينهم لثبوت الوصية التمليكية
مع الاطلاق في حقهم والا فينبغي الحكم بتفريق القسمة لصيرورته
ارثا لهم والصلح احوط وعلى كلا التقديرين يجب الحكم بحرمان
المخرج عنه ولات حين مناص **واما الثلثان الباقيان**
فقسمان على الشخص المخرج وغيره من ورثة طبقته بحسب التقسيم

المیراث الشرعی ویختصان به لو انفرد کما مرّ هذا وقد بقی الکلام فی
الاستدلال به بالرّوایة المسطورة وهی روایة سعد بن سعد عن
الرّضا علیه السلام فی رجل کان له ابن یدّعیه فنفاه ثم اخرجه من المیراث
وانا وصیّه فکیف اصنع فقال علیه السلام لزم الولد لاقراره بالمشهد لا یدفعه
الوصی عن شیء قد علمه انتهی اقول انّ الخبر المزبور لا یخلو عن اجمال
والاستدلال به علی ذلک محلّ اشکال امّا اوّلا فلانّ الوصی
لم ینقل هناک عبارة الموصی بعینها بل انما ذکر مفادها ومحصّلها
فعند ذلک یحتمل ان یکون کلام الرّجل المزبور فی حرمان الابن
علی طریق الاخبار دون الانشاء وان فهم الوصی منه الانشاء یعنی
انّه قد اخبر الوصیّ عن الحکم الشرعی بحسب زعمه بحرمانه من الترکة
بسبب نفی انتسابه الی نفسه فیکون محصل کلامه انّی قد نفیت
ولدیّته فلذلک اخبرک انّه بسبب ذلک یکون محروما عن میراثی
حیث زعمه کذلک و لمّا کان نفی الولدیّة واخراجه ایّاه عن النسب باطلا
لانّه لم یکن علی النهج الشرعی من اللعان بامّه ونحو ذلک امر المعصوم علیه السلام
بالحاق الولد الیه فکانّه علیه السلام نبّه الوصیّ علی انّ الرّجل قد اخطأ
خطائین احدهما فی نفی نسب الولد علی غیر النهج الشرعی والآخر فی بیان الحکم
الشرعی وهو حرمانه عن الترکة من جهة ذلک النفی الباطل وامّا ثانیا

فبعد تسليم كون التخارج عن الميراث على طريق الانشاء من قوله فقط ثم اخرج
من الميراث صريح في الترتيب و في تقدم نفي النسب على الحرمان فلحاظ ولده
يحتمل ان يكون الامر على وجه التقييد و التعليق اي جعل الحرمان عن الميراث موقوفا
على صحة نفي النسب فكان مرجع قوله الحان جعلته محروما من التركة بعد
صحة اخراجي اياه من النسب و اذا فات الشرط فات المشروط و اما ثانيا
فسلمنا عدم التقييد لكن يحتمل في قوله عليه السلام لا يدفعه الوصي
عن شيء قد علمه ان يكون المراد من الشيء هو انتسابه الى الرجل الذي
قد علمه الوصي دون غيره ممن كان مطلعا على انتسابه اليه و لحوقه به
و ذلك بان يكون هناك التركيب التوصيفي اي عن الشيء الذي قد علمه
و يراد منه الانتساب لان الظاهر هو علمه به خاصة دون غيره من اشياء
التركة و على هذا فكان وراثته من جميع التركة كما هو المدعى مسكوتا
عنها و منه يجيء الاجمال و يخرجه عن الاستدلال سلمنا ان لفظ شيء هنا
اعم من الانتساب و غيره من اشياء التركة و لكن الكلام في انه صفة بوصف
معلومية عند الوصي فيمكن ان يقال ان الوصي كما انه كان عالما بانتسابه
اليه كذلك كان عالما باستحقاقه الوراثة فيما عدا الثلث و اما فيه
فكان شاكا غير عالم به لظهور قول الرجل في الوصية و علم الوصي بان
الوصية لا تنفذ فيما عدا الثلث مع عدم الاذن فاستحقاقه في الثلثين كان

معلوم الوصى لاشتهار هذا الحكم بين المسلمين واما فى الثلث فكان مشكوكا عند الفضل هذا ايضا لا يستفاد حكم الثلث من الخبر المزبور و

اما رابعا فنقول مع عزل النظر عن كل ما ذكرناه ان الخبر المزبور قد صدر فى واقعة خاصة فتعدى الحكم الى غيرها يفتقر الى دليل وهو مفقود

واما خامسا فنقول انه لا كلام ولا شبهة فى صدق الوصية على قول الرجل باخراجه عن التركة لغة وعرفا بل وشرعا ايضا لما عرفت من معناها الشرعى والوصية لا بد من ان تنفذ فى الثلث فى مثل هذا المقام لان وجوب انفاذ الوصية فى الجملة قطعى فمخالفة ظاهر هذا الخبر للامر القطعى توجب طرحه او التاويل بان المراد منه نفى حرمانه عن مجموع المتروكات مطلقا فلا يجعل محروما عن كلها ومجموعها وان جعل محروما عن بعضها وهو الثلث وهذا هو المعنى الذى قد فهمه من الخبر شيخنا المحقق النجفى فى الجواهر على الظاهر حيث ذكر الخبر فى المقام الذى يستفاد منه ذلك والعلم عند الله سبحانه **اما الاحتمال الثانى** وهو القول الثانى فى المسئلة اعنى بطلان الوصية راسا فهو مختار جماعة من الاصحاب على ما حكى عنهم ويظهر من عبارة المسالك انه مختار الاكثر **اقول** اعلم انه قال العلامة ره فى المختلف مسئلة

المشهور ان من اوصى باخراج بعض ولده من ميراثه فانه لا ينفذ
وصيته ثم ذكر نقل الشيخ ره روايته على ابن السري التي سنذكرها
في الاحتمال الثالث الآتي ان شاء الله ثم قال و بالجملة العمل بهذه
الرواية مشكل و المعتمد ما ذهب اليه المشهور من علمائنا من بطلان
الوصية في ثلثي التركة و يكون الثلث لغيره من الوارث الخ وقد نقلنا
ملخصها في صدر المسئلة فيستفاد من هاتين العبارتين باعتبار الجمع
بين الكلامين ان المراد من المشهور هو القول بعدم نفاذ الوصية
بتمامها و كمالها بمعنى ان المشهور عدم حرمانه عن مجموع المتروكات
بل عن الثلث خاصة فيكون مرجع الكلامين الى امر واحد و يستفاد
منه شهرة القول الاول دون الثاني و الظاهر ان المراد منها في كلام
العلامة الحلي الذي منه ابتداء نشو المتاخرين هو الشهرة بين
القدماء فان لم يرد من شهرة القول الثاني التي ادعاها شيخنا
الثاني ره الشهرة القدمائية ايضا تعارض النقلان و تساقطا و ان اريد
منها الشهرة بين المتاخرين تعارض الشهرتان و الترجيح عندي
في مثل المقام لاعتبار الشهرة القدمائية فبذلك الشهرة يحصل
للقول الاول تعاضد و تأييد آخر مضافا الى ما مر و كيف كان فقد
استدل على قوة هذا القول و بطلان الوصية راسا بانها

مخالفة للکتاب و السنة فیلغو قال اللہ تعالی یوصیکم اللہ فی اولادکم
الایة و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض و روی سعد بن سعد
عن الرضا علیه السلام فی رجل کان له ابن یدعیه فنفاه الی اخر الخبر
المزبور **اقول** اما مخالفتها للکتاب فان کان المراد منها المخالفة
من حیثیة ترتب الاثم و العصیان فلا ادعی لنا الی البحث عنها و
من حیثیة فساد الوصیة الکذائیة و بطلانها ففیه انه لایجوز
الحکم به الا باعتبار احد الوجهین اما لعدم صدق الوصیة بالمعنی
الشرعی علیها او لکونها علی النهج الذی دل الدلیل علی بطلانه
ار ساد الاول قد فصلناه فی تقویة القول الاول فلا ضرورة
للاعادة و الثانی واضح الفساد لان بطلان الوصیة الکذائیة
ار سلا حتی فی الثلث لایظهر عن الکتاب الکریم فضلا عن العراحة
و حینئذ فلیس هو الا بمنزلة التصریح بعطاء الثلث لباقی الورثة
الذی لاخلاف فی صحته و عدم مخالفته للکتاب الدال علی ان
المیراث انما هو من بعد وصیة یوصی بها او دین **و بالجملة**
فلا ریب فی ان الشارع قد سلط الموصی علی ثلث متروکاته یعطیه
من یشاء من الورثة و غیرهم الا ما استثنی کعطاء الکافر مثلا
و الوصیة بحرمان البعض فی الجملة لیست منهی عنها مطلقا فان

الحرمان فى الجملة لازم فى كل وصية يوصى بها لانها توجب دخول
النقص على الورثة لا محالة فاذا كانوا جماعة فيدخل النقص و
يحصل الحرمان فى الجملة بجميعهم وان كان هناك ولد واحد
ففى اخراج الثلث فى الوصية لابد وان يحصل الحرمان له من
ذلك الثلث فالوصية هنا باعطاء الثلث لغير ذلك الولد هى
الوصية بحرمانه عن الثلث بعينها او مستلزمة لها فلا فرق
بين قوله جعلت الثلث لذلك الاجنبى وبين قوله اخرجت ولدى
عن الثلث مع فرض اتحاد الولد فى كونه وصية بحرمان الولد عن
الثلث فكما انه لا اشكال فى صحة الاول كذلك فى صحة الثانى كما صرح
به فى الجواهر واذا تقرر هذا فيتفرع عليه صحة الوصية فى الثلث
فيما نحن فيه ايضا اعنى اذا اوصى بحرمان الوارث عن مجموع
التركة وكما انه لا يحكم بلغوية الوصية وبطلانها راسا فى الصورة
المذكورة فكذا فيما نحن فيه وكل ذلك بالدليل المشترك لا بالقياس
الفاسد الاساس اما الخبر المسطور فقد اشبعنا الكلام فى
تضعيف الاسناد لا به فليرجع اليه **اما الاحتمال الثالث**
وهو ان لا يعطى للمستخرج شئ من التركة فيجعل محروما مطلقا
على وفق ما اراده الموصى فهو باطل لان هذا هو من الجنف فى

الوصیۃ المنہی عنہ فی الشرع والظاهر انہ لم یذہب الی هذا الاحتمال ذاهب فیکون بطلانہ متفقا علیہ بین الاصحاب علی الظاهر وقد صرح بہ بعض الفقہاء بل یستفاد ذلک من بعض عبارات الجواهر ایضا کما سیاتی نعم قد وردت فی المقام روایۃ تشعر بحقیتہ فی الجملۃ وهی روایۃ وصی علی بن السری قال قلت لابی الحسن موسی علیہ السلام ان علی بن السری توفی واوصی الی وان ابنہ جعفر وقع علی ام ولد لہ فامرنی ان اخرجہ عن المیراث قال فقال اخرجہ وان کنت صادقا فیصیبہ خبل قال فرجعت فقدمنی الی ابی یوسف القاضی فقال لہ اصلحک اللہ انا جعفر بن علی بن السری وهذا وصی ابی فمرہ فلیدفع الی میراثی من ابی فقال ابو یوسف لی ما تقول فقلت نعم هذا جعفر بن علی بن السری وانا وصی علی بن السری قال فادفع الیہ مالہ فقلت ارید ان اکلمک قال فاذن لی فدنوت حیث لا یسمع احد کلامی فقلت هذا وقع علی ام ولد لابیہ فامرنی ابوہ واوصی الی ان اخرجہ من المیراث ولا اورثہ شیئا فاتیت موسی بن جعفر علیہ السلام بالمدینۃ فاخبرتہ وسالتہ فامرنی ان اخرجہ من المیراث ولا اورثہ شیئا فقال اللہ ان ابا الحسن امرک فقال قلت نعم فاستحلفنی

ثلثاً ثم قال لی انفذ ما امرك ابو الحسن في القول قوله وهذه الرواية مما لم يعمل به اكثر الاصحاب حتى لا يثبت عمل الشيخ عليها ايضاً كما يستفاد من الجواهر و اليه اشار المحقق في الشرائع حيث قال وفيه رواية بوجه آخر مهجورة نعم قد حكى عن ظاهر الصدوقين العمل بها في موردها اى في خصوص القضية التى اشتملت عليها لا في كل مستخرج عن التركة وان لم يفعل الفعل المزبور فبطلان القول بحرمان المستخرج عن جميع التركة في غير القضية المذكورة متفق عليه كما صرح به في الجواهر وغيره بل يستفاد منه ان بطلانه في نحو القضية المذبورة ايضاً كذلك لان عمل الصدوقين به فحسب لا يقدح في ذلك مضافاً الى ضعف الرواية بوجوه عديدة وكيف ما كان فقد اتضح لديك من كل ما تلونا عليك ان القول الاول في غاية القوة فهو المختار والعلم عند الله الجليل الجبار هذا ما سنح للعبد المستهام في تنقيح المقام وانما التوفيق من الله الخبير العلام وله الحمد في البدو والختام

المسئلة الثانية عشر

فيما يتعلق بكتاب الحجر والدين والميراث اذا مات المديون

وترك مالا ففيه عدة احتمالات احدها ان ينتقل متروكته الى ملك الديان اى طالب الدين وهو باطل بالاجماع بقسمية كما فى كتاب الحجر من الجواهر وثانيها ان تبقى فى ملك الميت كما كانت بحكم الاستصحاب والظاهر بطلانه ايضا وعدم قائل به بالخصوص لان الميت قد انقطع ملكه بموته كما صرح به الحلى فى السرائر وزاد العلامة فى محكى التذكرة فى لضرورة كون المالك صفة وجودية لا تقوم بالمعدوم كالمملوكية ولذا لم يدخل فى ملكه جديدا اذ لا فرق بين الابتداء والاستدامة الخ وثالثها ان تكون فى حكم مال الميت وقد حكى ذهاب جماعة اليه ومنهم العلامة فى الارشاد وبعضهم من المفاتيح نسبته الى الاكثر ورابعها انتقالها اجمع الى الورثة سواء كان الدين مستوعبا لها اولا وهو مختار جماعة ايضا منهم العلامة فى تذكرة والمختلف بل ربما استظهر من بعضهم انه المشهور وحكى عن ظاهر التذكرة الاجماع عليه حيث قال الحق عندنا ان التركة تنتقل الى الوارث الى آخره وخامسها ان تكون موقوفة على انقضاء الدين وقد احتمله الحلى فى وصايا السرائر ومال اليه والظاهر منه مخالفته للاحتمالات السابقة فان اراد منه مفاد الثالث فذاك والا كان باطلا لمخالفته الاجماع المركب الذى قد انعقد على الاحتمالين المزبورين وهما

الثالث والرابع بل يظهر لك بذلك بطلان كل ما يحتمله العقل في المقام زيادة على ما ذكرناه لمخالفة جميعها الاجماع وحينئذ فقد اتضح لك ايك الانحصار في القولين **الاول** انها تكون في حكم مال الميت **والثاني** انتقالها الى الورثة مطلقا واما التفصيل و الجمع بينهما بان التركة مع استيعاب الدين اياها تكون للورثة واما اذا لم يكن الدين مستوعبا فما قابل الدين على حكم مال الميت كما حكى عن العلامة في ارشاده فمن غرائب الكلام ولم اعثر الآن على موافق له فيه ولا على ما يشهد له من اية او رواية وسيتضح ضعفه مما سيأتي واذا عرفته فنقول **اما القول الاول منهما** فقد استدل على تقويته بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين فشرط صحة الميراث وانتقاله ان يكون ما يفضل عن الدين فلا يملك الوارث الا بعد قضاء الدين للآية الظاهرة في ان ملك السهام بعد الدين لظهور اللام في الملك لا استقراره وبصحيح عباد او موثقه عن ابي عبد الله عليه السلام المشتمل على ان الوصية باخراج الزكوة التي كانت في ذمته بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما اوصى من الزكوة وبصحيح سليمان عنه عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام في دية

المنقول انه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم واذا لم يكن على
المقتول دين وبالسيرة المستمرة على تبعية النماء للتركة
فى وفاء الدين وهو مستلزم لبقائها على حكم مال الميت لا الورثة
وقد اجيب عن الاستدلال بالاية بان المراد منها بعد الاجماع على
ملك الوارث للثلثين مع الوصية بالثلث والاجماع المحكى الذى
نبينه من انه التبع على ملكه الزائد على مقابل الدين بيان كون تعلق
السهام بعد الوصية والدين دفعا لتخيل كون الربع او السدس
مثلا من اصل المال فلا تعرض فيها لمالك الوصية والدين انه
الميت او الوارث ضرورة عدم منافاة المعنى المزبور لكل منهما
اذ مرجعه الى نحو النصوص الواردة فى تبيان الحال فى تركة الميت
من اخراج الكفن اولا والدين ثانيا والوصية ثالثا والسهام رابعا
وان لم يكن فى الاية بيان تمام ذلك فالتقدير حينئذ ان هذه السهام
من بعد الوصية والدين لا ان المراد منها تعليق الملك بعد الوصية
والدين لمنافاته لاجماع الموثوب سواء اريد انه بعد ايصال
الوصية والدين الى اهلهما او بعد عزلهما وتعيينهما **قول**
وهو جيد ومحصله ان ظهور اللام فى افادة الملكية فى مثل
قولنا المال لله او ميراثه له مسلم واما بالنسبة الى قوله كان السدس

جزاء ١٢

اى بدون اخراج الدين والوصية ١٢ منه

اى مالك التركة

العجب من المصنف ... اخراج الدين ... منه

له النصف لهذا والربع لذلك اعني في محل بيان مقادير السهام فلا بد

الاظهر حينئذ كون اللام للاختصاص بمعنى ان هذه الفرائض مختصة

بذوي الفروض المذكورين فهذا الاحتمال في المقام ارجح ولو سلم

عدم رجحانه فلا كلام في تكافؤ الاحتمالين والتعارض فعند ذلك

يحصل في مفاد الاية الاجمال وهو مانع عن الاستدلال **واجيب**

عن موثق عباد بعد معلومية عدم سوقه لبيان ذلك بانه

لا معنى لارادة نفي الملك منه مطلقا بعد الاجماع المزبور واما

تخصيص النفي بمقابل الموصى به والدين يعني ليس للورثة شئ

من ذلك المقابل لهما فليس شئ لاختلال المعنى بكلمة حتى الواقعة

هنا لضرورة رجوع المعنى الى انه ليس لهم ذلك المقابل

حتى يؤدوه اي الا ان يؤدوه وهو فاسد كما لا يخفى وحمله على

خصوص التادية من التركة كما ترى فلا بد من حمل النفي فيه

على عدم جواز التصرف او عدم استقرار الملك قبل تاديتهما

ويمكن ان يجاب عن صحيح سليمان بمثل ما مر منا فان

ارادة ذلك المعنى للاجماع الذي اشير اليه غير ممكنة **قوله**

مضافا الى ان دلالته على مطلوب الخصم بالمفهوم وهو لا يقاوم

منطوق ما خالفه مما اسطلعت عليه مع وروده في واقعة خاصة

له يعني كان تخصيص ... لا يملك الورثة شيئا فاذا لم يؤدوه فانا نجد الاداء ويملكون بالاداء ... ١٢ له ... عدم ... على الورثة ... ١٢ منه

اعنی فی بیان حکم الدیۃ ففی صورۃ التنزل کان حملہ علی
الاختصاص بہا ممکنا واجیب عن السیرۃ اولا بمنع
تحققہا علی وجہ ینفع الخصم وثانیا بعد التسلیم انہا
اعم من الکون علی حکم ملک المیت اذ یمکن کون المنافع
ملکا للوارث ومع ذلک یجب دفعہا فی الدین کالاصل و
اما القول الثانی منہما ای انتقال الترکۃ جمیعا الی
الورثۃ مطلقا فہو الاقوی لانہ لما دلت العمومات علی
ذلک الانتقال علی سبیل الاطلاق او العموم کقولہ علیہ السلام
ترکۃ المیت لورثتہ وقولہ علیہ السلام المال للاقرب
والعصبۃ فی فیہ التراب وقولہ فی تفسیر ولکل جعلنا موالی مما ترک
الوالدان والاقربون انما عنی بذلک اولی الارحام فی المواریث
ولم یعن اولیاء النعمۃ فاولٰہم بالمیت اقربہم الیہ من الرحم
التی تجرہ الیہا وقول امیر المومنین علیہ السلام اذا کان وارث
ممن لہ فریضۃ فہو احق بالمال وما روی عن الصادق علیہ
السلام فی رجل مات وترک اخاہ ولم یترک وارثا غیرہ
قال ع المال لہ وعنہ ع فی رجل ترک ابنتہ واختہ لابیہ
وامہ فقال ع المال کلہ لابنتہ وعن الرضا علیہ السلام فی

رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها قال ع
يدفع المال كله اليها الى غير ذلك من الاخبار التي وردت
في باب المواريث اطلاقا او عموما ولم يثبت من اية او رواية
ان التركة باقية في ملك الميت غير داخل قبل الدين في ملك
الوارث عملنا بتلك العمومات لبقائها سليمة عن المعارض مع
تعاضدها ببعض المؤيدات منها اما اشار اليه العلامة ره حيث
قال الحق عندنا ان التركة تنتقل الى الوارث لمعلومية عدم بقاء
المال بلا مالك كمعلومية عدم كونه في المقام للغرماء الا كما
بقسميه وغيره بل والميت ضرورة كون الملك صفة وجودية
لا تقوم بالمعدوم كالمملوكية واما ما اورد عليه بانه
لا مانع عقلا وشرعا في بقاء المال على حكم ملك الميت بل لا بد
من التزامه في مثل الوصية بالثلث للعبادة ونحوها او التزامه
فيمن لم يكن له وارث الا مملوك يشترى فيعتق حتى يرث و
التزام كونه للورثة في الاول ويجب عليهم تأديته في تلك المصارف
كما في جامع المقاصد لا داعي له ولا دليل عليه مع انه لا يتم في مثل
الثاني الى قول المورد انه اعم من صفة الملك حقيقة ولعله
لا يريدها بل يريد ما يرجع الى حكم الملك ضرورة معلومية

زوال الملك بالموت وقد سمعت نفي الخلاف فيه من المحلي الى آخره فيمكن ان يجاب عنه بانه كما لا مانع عن بقائه على حكم ملك الميت كذا لا داعي اليه على وجه اللزوم ايضا فكما ان اجراء حكم ملك الوارث عليه يفتقر الى دليل كذلك يفتقر اليه اجراء حكم ملك الميت عليه ايضا بعد ما ثبت انقطاع ملكه حقيقة عنه كما اعترف به الخصم ولا يتوجه النقض بالوصية للعبادة اذا كانت الدعوى هي انتقال التركة الى الورثة مختصة بصورة الدين بل ولا اذا كانت شاملة للوصية لغير العبادة ونحوها بل ولا اذا كانت مشتملة عليها ايضا لجواز ان يقال بانتقال المال الى الورثة مع كونهم ممنوعين من جانب الشارع باجراء الوصية في العبادة كما في غيرها من افراد الوصية والداعي اليه هو العمومات الدالة على الانتقال المزبور الا ان يدل هنالك دليل خارجي على خلاف ذلك في صورة خاصة فيلزم استثناءها بذلك من الضابطة المذكورة وسياتي بيانها بالخصوص ان شاء الله وكذا لا يرد النقض بصورة استيراء الوارث المملوك لاحتمال ان يقال في المقام بانتقال التركة الى الامام الذي هو وارث من لا وارث له ثم انه عليه السلام قد عين في صورة مملوكية بعض اقرباء الميت صرفها

فی فکه وتحریره اما تبرعا وتفضلا منه علینا کالاخذ سهمه من الخمس
ونحوه اولزوما علیه من عند الله سبحانه وان سلم عدم منافاة ایجاب
الخصوص بعد ایضا لعدم دلالته علی مطلوبه وملخص الکلام
حینئذ ان الامر لا یخلو عن احتمالین اما ان الترکة فی المثال المفروض
قد انتقلت الی الامام مطلقا او الی مالك ذلك الوارث المملوك
ملکا متزلزلا مشروطا بعروض الحریة واما انها لم تنتقل الی احد
من ورثة المیت فان اخترت احد الشقین من الاحتمال الاول
ثبت ما ادعیناه وان قلت بالثانی فلم تجر علی الترکة حکم مال المیت
ایضا لان فی صورة فقد الدین والوصیة کلیهما کما فی المثال المفروض
یجب الحکم بانتقالها اجمع الی الوارث الشرعی وان کان اماما
بالاجماع المحقق بل الضرورة من المذهب فان قلت ذلك بالنص
قلت صراحته فی الحصر المذکور واضح مسلم ولکن این الدلالة
فیه علی احدی الدعویین فهو بالنسبة الیهما معا مجمل والاجمال
یسقط الاستدلال فکما انه لبس لنا فکذا لبس علینا فلیکن
بمعزل عن المبحث وبالجملة فلا ندعی استحالة بقاء المال بلا
مالك شرعی بل نقول ما وجدنا بحکم الاستقراء مالا فی الدنیا
لا یکون له مالك من قبل الشارع سواء کان ممنوعا عن

التصرف فی الجملة اولا فلو سلم عدم کلیته فلا کلام فی اغلبیته فینبغی
الحاق المشکوک بالاغلب فیکون مؤیدا لمدلول تلک العمومات
وبه المطلب **ومنها ما اشار الیه** العلامة ایضا بقوله
الذی محصله انه لو کان لزید ابنان حامد ومحجوب واولد
المحجوب ابنا اسمه ساجد فمات زید وکان مدیونا بدین مستوعب
للترکة ثم مات المحجوب قبل انقسام الترکة ثم حصل ابراء الدین
من صاحبه بعد وفاة المحجوب فحینئذ یقسم ترکة زید علی
ابنه حامد وابن ابنه ساجد بالمناصفة اجماعا محققا وهو
دلیل علی انتقال ترکة زید قبل الابراء الی ملک ابنیه والا
کان ولد الابن محجوبا مع وجود الابن لان اللازم علیه انتقال الترکة
الی ملک الوارث بعد الدین فبعد ابرائه کان الوراثة منحصرة
فی ابن واحد ای لحامد فکیف الحکم بمشارکة ابن الابن عمه
مع ذلک هذا وقد اورد علیه بان شرکة ابن الابن عمه اعم
من الدعوی اذ العلة کان لارثه لاستحقاق الذی کان لابیه
فانه لا اشکال فی استحقاق الوارث المال المقابل للدین
لو اتفق ارتفاعه بابراء ونحوه وان قلنا بکونه علی حکم مال
المیت حاله الی اخره **اقول** ویمکن ان یجاب عنه بان وارث

الاستحقاق لا معنى له لان مفاد الاستحقاق هو حصول اللياقة
لكونه مورد الحكم العرفي او الشرعي اما العرفي فلا
يجعل الابن مثلا مورد الحكم الذي كان جاريا على
ابيه كركوب الفرس المعين او دخول البيت المعهود
ونحوهما الاحين وجود سبب ذلك الحكم في الولد المذكور
كما هو واضح واما الحكم الشرعي فهو كذلك لان سبب
استحقاق ذلك الابن المنفي اعني المحمود للاخذ من
تركة الاب لم يكن الا النسب الخاص وهو تولده من
نطفته وحصول ذلك لابن الابن اى الساجد المفروض
بالنسبة الى جده محال بالضرورة واذا امتنع حصول
السبب اى تولده من نطفته فكيف يمكن الحكم بوجود
مسببه وهو استحقاقه الوراثة من هذا الوجه المخصوص
ولذا اشتهر بين الاصحاب ان النسب لا يورث مطلقا
نعم حصل للساجد الاستحقاق الذاتي بالنسبة الى ابيه المحمود
ولهذا حكمنا بانتقال جميع مملوكاته بعد موته الى الساجد
ومن جملتها كان نصف تركة زيد فلذا حكمنا باقتسامه
العمرو فيها والاستحقاق المذكور للساجد كان ذاتيا

لا موجود من الاسباب كما ان استحقاق الورثة من تركة زيد كان ذاتيا لمجرد
الموت فكما لا يخفى واذا بطل وراثة استحقاق الورثة ثبت المطلوب
فهذا يكون دليلا مستقلا لما اخترناه فضلا عن التائيد وقد اتضح
لديك مما تلوناه عليك انه لا ريب فى قوة القول الثانى اى انتقال التركة
اجمع الى ملك الورثة فى صورة الدين واما الوصية فما
كان منها بالنسبة الى الغير اى مالا يرجع الى الميت الذى اوصى به
كعطاء مال لاحد بعد الموت فهو مثل الدين فى انتقال التركة
الى الورثة بتمامها وصيرورتهم مامورين بانفاذها بكل دليل دل
على الانتقال المزبور فى الدين بلا خلاف ظاهر من القائلين
بالقول المزبور فيه ممن تعرض الوصية فى المقام بل ظاهرهم
عدم التفرقة فى الحكم المزبور بين هذا القسم من الوصية وبين
قسمه الثانى اعنى ما يرجع نفعه الى الموصى بعد الموت كالوصية
بقضاء نوافله او الحج المستحب ونحوه ولكن يستفاد من كلام العلامة
النجفى فى الجواهر تفريق الوصية عن الدين فى ذلك حيث انه
طاب ثراه بعد الحكم بقوة ما اخترناه اى انتقال التركة الى الورثة
مع الدين قال نعم فى الوصية بالثلث بما يرجع الى الميت لا يبعد
البقاء على حكم ماله للنصوص الدالة على ان له مع الوصية من ماله

تلشو نعذر الملك حقيقة يعين ارادة بقاء حكم الملك فهى تى
الحقيقة مخصصة لتلك النصوص اذ هو اقرب من احتمال الجمع
بينهما بارادة حصول النفع للميت فلا ينافى ملك الورثة لها
كما هو مقتضى العموم الاول وان وجب عليهم صرفها فيما اوصى
به كما لا يخفى على من لاحظها فانها ظاهرة كمال الظهور فى عدم
ملك الوارث وبذلك افترقت الوصية عن الدين انتهى كلامه
اقول صدره وان كان مشعرا بميله الى ذلك دون الايثار
ولكن ما ذكره بعد العبارة المسطورة فى ذلك الموضع يدل على
انه مختاره قدس سره وكيف كان ففيه منع دلالة هذه النصوص
على نفى تملك الورثة للتركة بتمامها حين الوصية بعد ما ثبت بالادلة
المعتبرة الماضية دخول مجموع التركة فى ملك الورثة على وجه
الاطلاق والعموم مؤيدا بما يستفاد عن ظاهر الكتاب والاحاديث
الاطياب من ان الوصية بمنزلة الدين فى هذا الباب وبان الميت
ليس له لياقة التملك حقيقة فيلزم على ذلك التقدير ان لا يوجد
لهذا المال المتروك مالك على وجه الحقيقة فى الدنيا وقد عرفت
انه ليس مال كذلك بحكم الاستقراء واما الحكم بكونه فى حكم ملك الميت
فهو لا يخلو عن اجمال لانه ان كان المراد والمحصل منه انتفاع الميت

فی الآخرة بصرف ثلث ماله مثلا فیما یوجب وصول ثوابه الیه وهو الذی

ظهور هذه النصوص بل کماله فیه مسلم فلا کلام فیه ولا شک یعترینه

ولکنه لا یدل علی انتفاء ملک الورثة لمجموع الترکة مع انفاذ الوصیة بعد

ثبوته کما مر غیر مرة وان کان المراد عدم جواز التصرف فیه لغیر الموصی

المیت فهو مثل ذلک لا ینفی اصل تملک الورثه وان کان المراد منه

عدم دخول النماء المتجدد الناشی عن الموصی به بعد الموت فی ملک

الورثة بل یکون فی حکم ملک المیت تابعا للاصل فیصرف فی الوصیة

ایضا کالاصل وهو عمدة ثمرات النزاع بین اهل القولین **ففیه**

ان تبعیة النماء للاصل فی صورة کون الاصل مملوکا حقیقیا لاحد

مسلم دون التملک الحکمی فجعله مصداقا للحکمی لجریان هذا الحکم

علیه یشبه المصادرة علی المطلوب لان اجراء حکم العین الموصی

بها علی نمائها اول البحث **واما** النصوص الدالة علی ان للمیت

مع الوصیة ثلث ماله فلا ینبغی التمسک بها الا اذا تعین کون اللام

فیها لافادة التملیک خاصة وفیه اولا انه یمکن منعه لاحتمال ان

تکون للانتفاع کما فی قوله تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا بل

الظاهر دعوی کونها اظهر فی الانتفاع الاخروی بالنسبة الی المیت وثانیا

بعد التسلیم فیمکن ان یجاب عنه معارضة بان مثل ذلک ورد فی النصوص

بالنسبة الى القسم الاول من الوصية اى اذا كانت للغير ايضا كما فى الوسائل
عن ابى جميلة عن الرضا عليه السلام قال سألته عن رجل اوصى لرجل
بسيف وكان فى جفن وعليه حلية فقال له الورثة انما لك النصل و
ليس لك السيف فقال ع لا بل لسيف بما فيه له الحديث وفى خبر اخر
عنه ايض قال قلت له رجل اوصى لرجل بصندوق وكان فيه مال
فقال الورثة انما لك الصندوق وليس لك المال قال فقال ابو الحسن
الصندوق بما فيه له فلو كان مدلول اللام فى نحوهما انتقال الموصى
به الى الموصى له بدون سبق انتقال مجموع التركة الى الورثة لكان
كلا قسمى الوصية متساويين فى ذلك فما وجه التخصيص بالثانى اعنى
الوصية بما يرجع الى الميت ولو اختير ان الوصية مطلقا كذلك فلا
يمكن منع ثبوت استثناء مطلق الوصية بعد ورود انها بمنزلة
الدين وبالجملة فلا دليل على استثناء الوصية سوى اخذ اللام
المذكورة للتمليك ولكن لو سلم ظهورها فيه فلا نسلم الدلالة عليه
لاحتمال كونها للانتفاع ونحوه وحينئذ فلا مانع عن ابقاء الادلة
السابقة على اطلاقها وعمومها بدون الاستثناء والله هو العالم بحقايق
الاشياء ثم بعد القول بانتقال التركة الى ملك الورثة مطلقا كما
هو المختار فالظاهر بل الاظهر الاشهر انهم ممنوعون عن التصرف

فيهما في الجملة الى ان يوحوا الدين او يحصل الاذن من صاحبه وتفصيل ذلك ان الدين اما ان لا يكون اقل من التركة او كان اقل منها فان كان الاول فهو ممنوعون عن التصرف في مجموع التركة للاجماع الذى ادعاه في قضاء الايضاح والمسالك فقال في الاول اجمع الكل على انه اذا مات من عليه دين يحيط بجميع تركته لا يجوز للوارث التصرف فيها الا بعد قضاء الدين او اذن الغرماء وفي الثاني انه قد تقدم البحث في ان التركة مع الدين هل ينتقل الى ملك الوارث وان منع من التصرف فيها مع استغراق الدين وفي مقابل الدين ان لو يستغرق او يبقى على حكم مال الميت وان الاقوى انتقالها الى ملكه وعلى القولين يمنع من التصرف فيها ان يوفى الدين اجماعا انتهى اقول بل حكى ادعاءه عن ظاهر ير ايضا وهو متعاضد بالشهرة المتفق له حيث قال في الجواهر لان تعلق الدين بالتركة هل هو تعلق رهن حتى لا يجوز للورثة التصرف كما هو المشهور نقلا وان لو يكن تحصيلا او ارش جناية فيجوز كما عن السيد الرضي بل هو ظاهر عد الفاضل في باب الرهن الى اخر ما افاده مضافا الى تاييده بظاهر الاية المذكورة وظاهر الخبرين السابقين فهو الحجة وان كان الثاني اي زاد التركة عن مقدار الدين ففيه ثلثة اقوال القول الاول عدم جواز التصرف